نصوص معاصرة

13-14
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الرابعة - العددان الثالث و الرابع عشر - شتاء و ربيع ٢٠٠٨ م ١٤٢٩ هـ

ملف العدد

أسلمة العلوم و إشكالية العلاقة بين الحوزة و الجامعة /٢/

دراسات :

قراءات :

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العددان الثالث والرابع عشر، السنة الرابعة
شتاء وربيع ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

☐ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الالكتروني info@nosos.net

☐ التنفيذ الطباعي ومركز النشر :

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث - قرب مستشفى السان تريز - مفرق ملحمة كساب خلف المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس : ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الالكتروني : deltapress@terra.net.lb

☐ وكلاء التوزيع

- لبنان، بيروت، الضاحية، شارع الرويس دار المحجة البيضاء هاتف: ٢٨٧١٧٩ (٩٦١٣+)
- مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع.هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+)
- جمهورية مصر العربية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤
- الإمارات العربية المتحدة، دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤
- المغرب، الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٠٢٢٤٠٠٢٢٣
- العراق، بغداد (الكاظمية)، مكتبة أهل البيت/ النجف الأشرف، مكتبة الحمندي، هاتف: ٩٦٤٧٨٠٢٤٥٠٢٣+ / البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء
- سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب ، الشارع العام هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (٠٠٩٦٣)
- إيران، قم، مكتبة پارسا، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٩٨٢٥١٧٨٣٢١٨٦ +؛ ومكتبة الهاشمي كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+).
- شبكة الانترنت، مكتبة النيل والفرات : **http://www.neelwafurat.com**
- المكتبة الالكترونية العربية على الأنترنت: **http://www.arabicebook.com**
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، Chalton Street 88 London NW1 1HJ . United Kingdom . Tel: (+4420) 73834037

محتـويات العدد

العدد الثالث والرابع عشر. شتاء و ربيع ٢٠٠٨ . ١٤٢٩ هـ

دراسات :

قراءات :

سلطة العلم وإرهاب المعرفة

أم منية المريد في آداب المفيد والمستفيد

ـ الحلقة الثانية ـ

حيدر حب الله

تعرّضنا في الحلقة السابقة لبعض ما يتصل بعلاقة الأستاذ بتلميذه، والشيخ بمريده، ونكمل هنا بعض النقاط ذات الصلة إن شاء الله.

هـ ـ وفي سياق منطق مدح الطالب وذمّه تأتي قضية منحه ما يدلّ على موقعه العلمي، فنحن نجد هنا مشكلةً على الصعيدين: الجامعي؛ والديني.

أما مشكلة الوضع الجامعي فهي السياسات التي تضعها الكثير من دولنا المسلمة للحدّ من منح الشهادات العليا؛ خوفاً من مسألة تأمين فرص العمل، بل إنّ الوصول إلى المراحل الدراسية العليا في العديد من بلداننا الإسلامية لا يُشرط ـ إما إطلاقاً أو فقط ـ بالمؤهل العلمي للطالب، بل لابد من (واسطة) سياسية أو ذات نفوذ اجتماعي أو مالي، لكي يتأمن دخوله إلى الموقع الذي يفترض أن تُدْخله إليه مؤهلاته العلمية، وعبر هذا الطريق يدخل الغني ـ ولو لم يكن مؤهلاً ـ إلى الجامعة ومراحلها العليا دون الفقير ولو كان مؤهلاً، ويدخل صاحب النفوذ والعلاقات دون المؤهل الذي لا يملك نفوذاً من هذا النوع.

ويعمّ منطق: «الولاءات قبل الكفاءات»، ويصبح الولاء السياسي مقدّماً على المؤهلات العلمية في دخول الجامعات والتخرّج منها، وتأمين فرص العمل و..، وهذه المشكلة عندما تعمّ تفقد البلدان نخبها وتخسر طاقاتها، وتضيع جهود أبنائها، وهذا ما يحصل ـ ومع كامل الحزن والأسف ـ في أكثر من موقع في بلداننا الإسلامية.

وأما مشكلة الوضع الديني، وفي المعاهد والحوزات الدينية، فنجد في بعض مواقعها بعض مظاهر المنطق السالف الذكر، فإذا لم تنتمِ إلى تيار معيّن يضيّق عليك في هذه الحوزة أو ذاك المعهد الديني، حتى لو كنت مؤهلاً علمياً، ولا نقاش في ذلك عند أحد، وفي بعض الحوزات إذا تسرّب أنك لا تقلّد فلاناً أو تقلِّد فلاناً، خسرتَ بعض المواقع والمصالح، ولو كنت موالياً هنا أو هناك نلت درجةً أعلى وأرفع، ولم تقف عند حدٍّ لا تتجاوزه.

هذه المشكلة الموجودة تقف إلى جانبها مشكلة أخرى، وهي مشكلة الشهادات، فحديثاً ـ في الوسط الشيعي ـ بدأ مشروع تسليم شهادات تدلّل على موقع الطالب العلمي ـ ولو دلالة إشارية ـ ومقدار ما قضاه في دراساته الدينية، وهذا عمل مشكور بدأ من مشروع كلية الفقه في النجف، لكنه شهد نهضة اليوم في مركز الحوزة العلمية في مدينة قم في إيران، وبالتحديد (جامعة المصطفى ﷺ)، لكن الوضع ما زال يسوده في مناطق أخرى نهجٌ لا يعتمد على وثيقة، ولا يدلّل على معرفة؛ فإن عدمها ليس دليلاً حاسماً أيضاً، بل يفتح المجال للمزيد من الفوضى، علماً أن من الضروري تحديد وضع الطالب؛ لأن ذلك يعطيه الفرصة لتحمّل مسؤولياته.

وفي هذا الإطار قضية شهادات الاجتهاد؛ فهناك مزاجان عامان في الحوزات العلمية ومنذ قديم الأيام: مزاج بالغ التشدّد، حتى لا يعطي الأستاذ لآلاف من طلابه عبر الزمن أية شهادة اجتهاد رغم تدريسه عشرات السنين، إلا نادراً؛ ومزاج أقلّ تشدّداً يفسح المجال أكثر للثقة بالمستويات العلمية للطلاب.

نحن نعتقد أنه يجب وضع ضابط موضوعي يعطي شهادات الاجتهاد، لا بطريقة متساهلة مفرطة، ولا بطريقة متشدّدة محتاطة، كأنّ شهادة الاجتهاد اعترافٌ بالنبوّة، ومن وجهة نظر شخصية نجزم بأن هناك المئات ممن يستحقون شهادات الاجتهاد لا تمنح لهم؛ إما عدم ثقة؛ أو عدم علاقة؛ أو تحسباً لمحذور؛ أو...

فالاجتهاد المتجزئ ليس أعلميةً، ولا تصدّياً، بل هو شهادة بالعلم والمعرفة، ومشكلة مشاكلنا أننا ما زلنا نعتقد أن كل مجتهد هو نائب الإمام المعصوم، وحجة الله على الأرض، وأهلٌ للمرجعية الدينية، فيما من يملك منصباً من هذا النوع يشترط فيه

سلسلة شروط تليق بهذا المنصب، أحدها فقط الاجتهاد في الفقه والأصول، فهذا الاختزال أضرّ بعدّة جهات، وإن أفاد من جهات أخرى أقلّ أهمية.

لا ينبغي الاستخفاف بجهود الطلاب المتميزين ـ وهم كُثُر ـ ، ولا يجدر تحطيم عنفوانهم وحدّة ذكائهم، فنحن نملك الكثير من هذه الطاقات في حوزاتنا العلمية والحمد لله، وتغييبها وانعدام الثقة بها في أوساطنا؛ سعياً وراء نهج الاحتياط، ومنهاج تقديم دفع المفسدة المحتملة على جلب المصلحة المحتملة.. خسّرنا الكثير من الإمكانات والفرص.

نحن ندعو إلى نهج متوازن في هذا الموضوع؛ ذلك أننا لا نقبل بتسهيل الأمور العلمية وتبسيطها كما يفعل بعض، أو جعلها في موقعٍ متأخّرٍ جداً لحساب مواقع أخرى، لكن هذا لا يعني الإسراف في التشدّد مما يفقدنا حضور طاقات هادرة وواعدة.

ومما يتصل بهذا الموضوع مسألة احترام جهود التلامذة، والآخرين عموماً، في ما يقدّمونه من مساعدات علمية للأستاذ أو لمؤسسة علمية، فقد وجدنا ظاهرة واسعة الانتشار في بعض الأوساط، وهي أن بعض الطلاب قد يساعدون أستاذهم في إعداد بحث ما، ويكون لهم دور فاعل في هذا الأمر، لكن عندما يراد طبع هذا العمل وإخراجه للناس نلاحظ غياب أسماء الذين شاركوا فيه وحضور اسم الأستاذ فقط، وهذا ظلم كبير رضي به التلميذ أو لم يرض؛ فالمطلوب تشجيعه وعدم مصادرة جهوده، والإعلان عن خدماته التي قدّمها؛ فإنّ هذا هو مقتضى الأمانة والصدق، لا أن يسهم العشرات في تأليف كتاب ثم يصادر الأستاذ هذا الجهد ويُصدر الكتاب باسمه، ليبقى الكتاب له عبر التاريخ؛ ويقتنع التلميذ بالكلام المعسول أو بالبدل المادي، فهذا ظلم كبير، بل لقد وجدنا بعض من يكتب لغيره ويتقاضى أجراً، ثم تصدر الكتب بأسماء ليست لأصحابها، ولا أدري كيف ينسجم هذا الوضع مع القيم الرفيعة للدين، ومع قيم: عدم بخس الناس أشياءهم، ومع قيم احترام الغير في نفسه وماله وعرضه وما يصدر منه، ومع قيم الصدق والوفاء؟!

و ـ ومن منطلق أن التعليم مسؤولية، وليس منصباً فحسب، أحببت في هذا الإطار أن أستشهد ببعض النصوص الدينية، ففي رسالة الحقوق للإمام علي بن الحسين جاء: «وأما حق رعيتك بالعلم فأن تعلم أن الله عز وجل إنما جعلك قيماً لهم في ما آتاك من العلم، وفتح

لـك من خزانة الحكمة، فإن أحسنت في تعليم الناس، ولم تخرق بهم، ولم تضجر عليهم، زادك الله من فضله، وإن أنت منعت الناس علمك، أو خرقت بهم عند طلبهم العلم منك، كان حقاً على الله عز وجل أن يسلبك العلم وبهاءه، ويسقط من القلوب محلّك» (انظر: الصدوق، الأمالي: ٤٥٣؛ والخصال: ٥٦٧؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٦٢١ و...).

هذا النص الدالّ يقدّم لنا عدّه مفاهيم:

المفهوم الأوّل: مفهوم إعطاء العلم، وهو مفهوم زكاة العلم الذي ورد في الروايات الحث عليه، ففي خبرٍ عن الإمام عليعليه السلام: «وما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلّموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلّموا» (نهج البلاغة ٤: ١١٠؛ وخصائص الأئمة: ١٢٥ و...)؛ فالتعليم فريضة، وهذا ما يناقض احتكار العلم، أو الزعم بأنه لابد أن يُبخل به، فالبخل بالعلم غير صحيح، إلا مع وجود المانع عن إعطاء العلم، لا أنه المبدأ في ذلك.

وفي الخبر عن عليعليه السلام قال: «..والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الإنفاق» (الخصال: ١٨٦؛ وخصائص الأئمة: ١٠٥؛ والإرشاد ١: ٢٢٧؛ وجامع بيان العلم وفضله ١: ٥٧؛ وتاريخ بغداد ٦: ٣٧٦ و..).

فما نجده عند بعضٍ من الاستخفاف بالعقول، ولهذا يضنّ بالعلم، ولا يكشف عنه، بحجّة أن المطلوب هو الطاعة، وليست المعرفة إلا لأهلها؛ كلامٌ لا نجده ينطبق تماماً ـ إلا في حالات استثنائية ـ على الثقافة الدينية، وهي ثقافة بث المعرفة ونشر العلم، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٤]، وقال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ...﴾ [المائدة: من الآية ١٥].

فالبخل على الناس بالحق والعلم؛ بحجة احترام الحق وهيبة العلم، بدل مساعدة الناس في فهم الحق وإدراك العلم، مبدأٌ غير أصيل في الثقافة الإسلامية، وأعتقد أن

ظروف القمع التي مرّت على الفلاسفة والمتصوّفة لعبت دوراً تاريخياً في نشر مثل هذه الثقافة على أنها مبدأ، وليست استثناءً.

المفهوم الثاني: الرفق والصبر على من نعلّمه، مقابل الخرق والضجر والحماقة وعدم الإحسان في ممارسة التعليم، وهذا ما يلاحظ كثيراً من قلّة صبر بعض المعلّمين، ومنهم شخصيات كبيرة في هذا المضمار، وفي هذا الإطار يقول سبحانه: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

فالرحمة والرأفة في التربية والتعليم مبدأ أصيل، قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨].

أما منطق القسوة وانعدام الصبر والحلم من النفوس، وعدم مراعاة أواسط الطلبة، فهو خلاف العدل والإنصاف.

٣. تحدّثنا سابقاً عن ضرورة الربط والدمج بين التربية والتعليم، وأن أيّ فصل بينهما يؤدي إلى الإضرار حتى بإنتاجية التعليم نفسه، فالتعليم ليس علاقة معرفية فقط، في اتصال عقلين ببعضهما، بل هو علاقة تستمرّ لتربط القلوب أيضاً، من حيث نشعر أو لا نشعر.

ولهذا نختم بالحديث عن صفة الأستاذ في نفسه، وخارج إطار قاعات الدراسة وصفوف التعليم، وهي صفة لابد أن يتصف بها الداعية إلى الله أيضاً، أن يتناسب القول والفعل، وليس هذا وظيفة علماء الأخلاق فقط، بل وظيفة مدرسي العلوم كافة في دائرة ما يوجّهون به طلابهم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ ❖ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف:٢-٣]، وقال سبحانه: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤].

وقد توصّلنا في أبحاثنا الفقهية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أنه لا يبعد ثبوت حكم إلزامي آخر بأن لا يتصف الإنسان بأنه ممن يقول ما لا يفعل أو يأمر بما لا يأتي وينهى عن ما لا يترك، فالتعنون بهذا العنوان محرّم، دون أن يعني ذلك اشتراط العدالة في الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، وتفصيله موكول إلى محلّه.

وفي مقابل صفة الأستاذ تقع صفة الطالب، وأهمها الصبر؛ فإن طريق العلم والمعرفة

عسير وطويل وشاق، فعليه أن يقصد التقرّب إلى الله تعالى بذلك، لا أن يقصد أن يصبح كذا وكذا في العلم ليصفي حساباً مع فلان وفلان..، قال تعالى: ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا * قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا * قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ [الكهف: ٦٦ ـ ٦٩].

إن الحديث عن هموم التربية والتعليم لا يكاد ينتهي؛ فالمشكلات كثيرة والواقع مرير، لكننا نسأل الله تعالى أن يوفق الصالحين من عباده لتحقيق المزيد من معاني الخير والعطاء في حياة الإنسان والعالم.

﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١ ـ ٤].

حرّية المؤسّسة الدينية

أزمة الارتزاق في حياة علماء الدين[1]

د. عبدالكريم سروش[*]

ترجمة: مشتاق الحلو

تطلق «نصوص معاصرة» كعادتها، مجال الرأي والرأي الآخر، في قضية بالغة الحساسية دار حولها جدلٌ في إيران، وهي ارتزاق علماء الدين، من هنا ننشر كلام د. سروش، ثم ننشر بعده فوراً نقداً عليه من الشيخ محسن غرويان (التحرير).

«رجال الدين» بين مطهري وشريعتي

تمرّ علينا ذكرى استشهاد الشيخ مطهري، ورحيل الدكتور علي شريعتي في شهري أيار وحزيران. هذان المفكران اللذان بذلا قصارى جهدهما في غاية الإخلاص لتنقية الفكر الديني وتقويته وترغيب الجيل الشاب بدراسة الدين ومعرفته. وبلا شك أفلحا في تحقيق هدفهما.

من أهم نقاط الاختلاف بين هذين العلمين، تعيين موقع «رجال الدين» في المجتمع المتديّن وعلاقتهم بالفكر الديني. فقد عُدّ شريعتي في هذا الخصوص من «السلبيين»، أي من الذين يريدون إسلاماً بلا «رجال دين»، فما كان يتقبل وجود طبقة باسم «رجال الدين»، واعتبر وجودهم مصداقاً «للتزوير»، الذي يضع بيده بيد أرباب السلطة والمال للسطو على عقول الناس وجيوبهم. فكان يدعو إلى إسلام بلا رجال دين، كما دعا مصدّق إلى اقتصاد بلا نفط[2]. لكنه في خضم طرحه هذا، لم يحطّ من قدر «علماء الدين» إطلاقاً، ولم ينس أبداً أنّ طلاب العلوم الإسلامية طبقة كادحة[3]، ولم ينكر

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران. طرح ـ وما يزال ـ سلسلة من النظريات التي أثارت جدلاً واسعاً، كان آخرها حول الإمامة والوحي.

تقوى رجال الدين الحقيقيين وطهارتهم. لكن لم تنج مواقفه من التناقض كما ذكرت في كتاب (فربه تر از ايدئولوجي: أضخم من الأيديولوجية).

أدلجة الإسلام، التي مثلت منتهى غايته، كانت تنتهي. خلافاً لرغبته ـ إلى تأسيس طبقة من المفسرين الأيديولوجيين، الذين يحملون بدورهم الآفات والمشاكل التي كان ينفر منها.

أما المشكلة الثانية التي عانى شريعتي منها في هذا الخصوص، فكانت مع المتشرعة أيضاً، أي مع (حملة قشور الدين) لا الشريعة، وتتمثل في علاقة شريعتي بالفقه.

تناول شريعتي الحج والجهاد أكثر من سائر المقولات الفقهية، باعتبار وضوح الجانب الرمزي والمعنائي فيهما. كما أنّ الجانب الدنيوي والعقلاني فيهما، وقابليتهما للأدلجة، لا تقبل الإنكار.

لم يهتم شريعتي بسائر أبواب الفقه لسببين: الأول، أنها لا تلعب دوراً في أدلجة الدين، والثاني، أنّ مقاليدها بيد رجال الدين، الذين كان آيساً منهم[٤].

لكن مطهري كان من رجال الدين ومرتبطاً بهم، وعدّ أُطروحة «إسلام بلا رجال دين» أُطروحة استعمارية[٥]. وفي نفس الوقت كان يعدّ هذه الطبقة شجرة مصابة تجب معالجتها إلى جانب الحفاظ عليها.

يرى مطهري سرّ المشكلة في طريقة ارتزاقهم، ولحلّ المشكلة أمّل أن يصبح تحمل أعباء الرسالة بدوافع نبوية، دون طمع في مكافأة، فيحتفظون بعزتهم واستقلالهم.

أودّ التحدث عن هذا الاقتراح للشيخ مطهري، والقيام بمقارنة بين حلول شريعتي ومطهري، مبيّناً كيف أنّ اقتراح مطهري حلّ صائب يتحرك في الاتجاه الصحيح، لكنه ناقص ويحتاج إلى ترشيد ليحل مشكلة كبيرة. كما أنه يحوّل الكلام عن نفي أو إثبات رجال الدين، إلى نقاش مفيد ومنصف، يبتعد عن صخب المنكرين والجهّال. لكن، في البدء يجب تقديم تعريف ـ ولو إجمالياً ـ لرجال الدين، كي يتضح موضوع ومتعلق الحكم، ولا يختلط الغثّ بالسمين.

تعريف رجال الدين، المعيار المالي أو نهج الارتزاق

رجال الدين كما هم موجودون ومعروفون اليوم، لا هم مجموعة الفقهاء ولا المفسرين ولا الفلاسفة ولا الخبراء ولا الأتقياء، ولا من يرتدون لباس رجال الدين. إذ

يمكن ذكر استثناءات (في بعض الأحيان) كثيرة، على كل هذه الموارد. فكثير من الأتقياء أو علماء الدين لا يرتدون الزي الرسمي لرجال الدين. ومن جهة أُخرى من يرتدون اللباس الرسمي من غير الفقهاء والمفسرين أيضاً ليسوا بقليلين.

إذن، ما هو مقوّم طبقة رجال الدين؟ المقوّم هو نفسه الذي عدّه مطهري المشكلة الأساسية، أي طريقة الارتزاق. كل من يرتزق عن طريق الدين (سواء العلم الديني أو العمل الديني) فهو من رجال الدين. قد يكونون أتقياء أو أشقياء، معممين أو غير معممين، علماء أو جهّال، لكن وجه الاشتراك بينهم جميعاً طريقة ارتزاقهم، وهو ما يجعلهم صنفاً واحداً، ويضم جميع أفرادهم، ويعطيهم هويّة جماعية موحّدة ومنافع مشتركة. وفي هذا المقال، أينما تحدثنا عن رجال الدين، نقصد بهم أفراد هذا الصنف.

أمّا عالم الدين الذي لا يُعدّ من رجال الدين، على الرغم من انشغاله بالعلم أو العمل الديني، فيمتلك مصدراً مستقلاً للمعيشة، بحيث إذا ترك مزاولة الأُمور الدينية لا تتضرر معيشته. إذن هو من علماء الدين، لكنه ليس من رجال الدين. كما أنّ الفارق الأساسي بين رجل الدين وغيره في خطه السياسي والاجتماعي وحتى العلمي، ينبثق من هنا. كذلك المؤاخذات التي يمكن ملاحظتها على كلّ منهم تختلف من واحد إلى آخر. فقد يكونون أتقياء أو أشقياء، معممين أو غير معممين، لكنهم لا يشكّلون صنفاً تجمعهم مصالح مهنية محدّدة، ولا يخشون قطع معاشهم إذا ما أبدوا آراءهم العلمية أو الفنية.

وبعبارة مختصرة، يمكننا القول: إنّ رجال الدين هم من يرتزقون عن طريق الدين، ومن سواهم علماء مستقلون في مصادر عيشهم. ولا دخل للعمل والتقوى والتقدّس والتفقه واللباس في تحديد صنف رجال الدين. بل الملاك الوحيد هو طريقة الارتزاق لا غير.

الملاك هو أصناف الاستمتاعات والمزايا المالية والسياسية والاجتماعية (سواء أكانت كثيرة أم قليلة) التي يجلبها العلم والعمل الديني. هذه المزايا والفرص هي التي تؤلف من جماعةٍ صنفاً وجماعة موحّدة ومختلفة عن غيرها. هذا الحسّ الصنفي هو الذي يميّز بين الغريب والقريب، ويرسم حدوداً بينهم، ويحافظ على الأسرار الصنفية والجماعية، ويخلق تقاليد ومناسك خاصّة داخل دائرة الصنف، ويعيّن مراتب ودرجات فيها، ويدافع عن هذه الهوية قبال التهديدات الخارجية، ويعطيها قداسة وأهميّة وخطورة، ويعتبرها حاملة لأسرار الشريعة وعلومها.

مع مرور الزمن تتشكل أيديولوجية تسيطر على المؤسسة، وتختار لها بعض العظماء كمثال علمي وعملي مقدّس، وتتبع صياغات فكرية وذهنية محدّدة وتعتبرها عين الدين والحقيقة. وتتصور أنّ الخروج عن نمط التفكير المهني خروج عن الدين و...

كل هذا لم يحدث نتيجة مؤامرة أو انحراف فكري. بل هو نتيجة طبيعية لطريقة ارتزاق قوم، وتحوّل مدرسة فكرية إلى صنف. ولا يختص ذلك بالشيعة أو السنة، ولا حتى بطبقة رجال الدين. بل يحدث ذلك حتى بين رجال الدين المسيحيين والأطباء فلهؤلاء أيضاً هوية جماعية، وطريقة في الحكم، ومصالح مشتركة، وطريقة الارتزاق. فالكلام ليس عن هذا الأمر، بل عن تحوّل علماء الدين إلى صنف، وتوالي مقتضياته بلا شك، إذ تتحقق الطموحات البشرية بأدق أشكالها.

طريق العزة: نقصان مشروع مطهري

كان مطهري يتمنّى صعود المسلمين وعزّتهم الفعلية. نظرة خاطفة على سير انحطاط المجتمعات الإسلامية من جهة، وتطوّر المجتمعات غير الإسلامية من جهة أُخرى، كان كفيلاً بلفت نظره إلى أنّ الاستمتاع بالنعم والبركات الدنيوية لا يتحقق من خلال الالتزام بالتقاليد والمناسك الدينية فقط. علماً أنه لا يوجد بحث مستفيض في كتابات مطهري حول أسباب تطوّر أو تدهور المجتمعات. وما يعرف بعلم الاستغراب اليوم قلّما نجد له أثراً في كتاباته. من المؤكّد أنه لم يعارض العلوم الغربية، لكن هذا العلم ثمر أي شجرة؟ وما هي مقدماته المعرفية (والفلسفية بالذات) وغير المعرفية؟ لم يقدم لنا مطهري أية دراسة عن ذلك؛ لهذا بقي حديثه عن عزّة المسلمين وشوكتهم بحثاً ناقصاً ولم يكتمل؛ لأن مجرد اعتبار العزّة والشوكة لا يغني شيئاً، بل يجب دراسة طرق بلوغها. نحتاج الآن إلى شرح هذه القضية بدقّة. ما الذي غذى العلم والتقنية الغربية؟ ما هو الحسن والسيّئ فيهم؟ وهل إنّ وضع الغرب الآن حالة قرينة بالعزّة والشوكة أم لا؟ ما هي مسؤوليتنا تجاههم؟

نعم، يمكن العثور على إشارات مجملة في كلمات وكتابات مطهري في هذا الخصوص، لكن لا يمكن التوقع من هذه الإشارات أن تحلّ لنا مشكلة. كتابات شريعتي في هذا الخصوص أجدى؛ إذ كان ينشد الاقتدار والمكنة للمسلمين أيضاً،

وفكّر قدر استطاعته في هذا الخصوص. حلّل شريعتي العلم والتقنية الغربية، وعلى أقلّ التقادير رسم لنفسه الطريق الذي يجب سلوكه من أجل الوصول للعزّة الدنيوية!

نعم، أشار مطهري في كتاباته لإحدى مقدمات بلوغ العزّة والشوكة السلبية، وإن لم يصرح، لكن من مجموع كلماته نفهم أنّه كان يعتبر «الاستغناء» إحدى مقدمات العزّة والشوكة. وهذا المبدأ يجب لحاظه على الصعيد الفردي والجماعي. كان بعض العلماء حين يريد القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقطع أواصر حاجته أولاً؛ لأنّ الفرد المحتاج لا يلاحظ كثيراً من الحقوق والحقائق، ويغض الطرف عن كثير من المسؤوليات، ولا يتمكن من الاعتراض والانتقاد بقوّة. فبقدر انتقاص الاستقلال، تنتقص العزة أيضاً. عدم الانتماء (وهو ضدالطمع) يجسد مفهوم القناعة بدقّة، وهو من أهمّ مقدمات العزّة.

من أهم خصال الأنبياء براءتهم من الطمع، فقد كانوا من أهل القناعة. يجب التنويه هنا إلى أنه لا يجوز استنباط معنى إفراطي من الاستغناء؛ لأنّ الإنسان لم يقطع ـ بحال من الأحوال ـ علاقته بالآخرين بشكل كامل.

اختار مطهري «رجال الدين» مصداقاً لتطبيق رأيه. ويبدو أنه كان كثير التفكير بهذا الأمر، لأنه كان يواجه نظرية «إسلام بلا رجال دين»، وحينما أتى إلى بريطانيا وكان لي شرف استضافته، فهمت من خلال حديثه أنه شديد الحسّاسية تجاه هذه المسألة. فتكلم عن «النفات» وحذرني من التعاون معهم.

معضلة رجال الدين في رأي مطهري

اعتقد مطهري أنّ رجال الدين لا يتمتعون بنعمة «الاستغناء» وبتبعها نعمة «العزّة». ولهذا لا يستطيعون تأدية واجباتهم الدينية والاجتماعية على ما يرام. ووجد مشكلة مؤسسة رجال الدين كامنة في طريقة ارتزاقهم. فكان يرى مؤسسة رجال الدين السنية، مؤسسة حكومية؛ لأنّها ترتزق من الحكومة. وتترتب إشكالية عدم الاستقلال على هذا الأمر، فبما أنّهم موظفو الدولة ويرتزقون منها يفقدون استقلالهم قبالها ولا يستطيعون الوقوف بوجهها والاعتراض عليها. فيبدون آراءهم بشكل لا يغيظ الحكّام، وينحر دين الله هنا. لكن رجال الدين الشيعة لا يعانون من هذا الأمر؛ فهم لا يحتاجون الدولة ولا

يرتـزقون منها، والشـريعة نفسـها تدبّـرت هـذا الأمـر؛ فـالموارد المالية الـتي يدفعهـا المتديـنون انطلاقـاً مـن تكـاليفهم الشـرعية وبرغبـتهم التامّة، تكفل استقلال رجال الدين الشيعة في ارتـزاقهم عـن الدولـة. ولهـذا السـبب تمكّـن رجـال الديـن الشـيعة طـوال الـتاريخ مـن الوقوف الشـامخ بوجـه السـلاطين وعدّهـم في الغاصـبين دون الخـوف عـلى لقمـة عيشـهم. لكـن ولشديد الأسف هذا النوع من الارتزاق له تبعاته أيضاً، إذ انتهى بتبعية رجال الدين للعوام.

المـرجع الشـيعي الكـبير الـبروجردي قـال في أحـد دروسـه: «كنـت أتصـور أوّل استلامي للمرجعيّة العامّة أنّه عليّ الاستنباط، وعلى الناس العمل، فكل ما أفتي به ينفّذه النـاس. لكـن مـن خـلال إصدار بعض الفتاوى [التـي لم تكـن عـلى مرام الناس] عرفت أنّ الأمر ليس بهذه الصورة»(٦).

هـذه النقطـة الـتي أشار إليها السيد البروجردي نقطة مهمة جدّاً؛ إذ على رجال الدين التصـرف بشـكل لا يزعج عامّة الناس، فبعضهم يحترف الوعظ والخطابة ويعتاش منهما، أي مـا كـان يقوم بـه الأنبياء بـلا أجـر وثمـن، جعلـه هـؤلاء وسيلة رزقهم. إحدى أهمّ ميزات الأنبياء أنهم كـانوا لا يتقاضـون أجـراً لقـاء عـرض نعمـة الهداية على الناس(٧). لكن يفتقر الخطباء والوعّاظ المحترفون لهذه الخصـلة، فهـم مجـبورون عـلى الحديـث بمـا يروق للناس ويحلو لهـم، لأجل الاستمرار في عملهم. وفي النتيجة يفقد رجال الدين عزّتهم ويضيع الدين. لكـن لا يمكـن لأمـثال مطهـري أن يرضـى بهـذه النتيجة، فمـن يعـرف قـدر هـذه الـنعمة النفيسة لا يمكن أن يرضى بتدنيسها.

الحل الذي قدمه مطهري لمعضل الارتزاق الديني

يعتقد الشـيخ مطهـري أنّ عـلى مؤسسـة رجـال الديـن وضـع خطّـة مدروسـة ودقيقة، بحيث لا يستلم رجل الديـن من الناس شيئاً. أي تصبح جميع الموارد الشرعية والأوقاف بيد كـبار رجـال الديـن، فيؤسسـون صـندوقاً مـن هـذه المـوارد ويتقاضـى أئمـة الجماعـات، والخطبـاء وسـائر رجـال الديـن راتـباً شـهرياً مـنه. ولا يـتوقعون اسـتلام مـبالغ مـن أتـباعهم. فتنقطع العلاقـة الماديـة المباشـرة بـين رجال الدين والناس. وتكـون علاقتهم روحية ـ إرشادية فقـط. ينـبغي أن لا يخـاف الخطـيب مـن أنّ كـلامـه قـد لا يـروق للـناس. فالـناس ينفـرون من الدواء المرّ، لكن رجل الدين يجب أن لا يقصّر في أداء مهامه.

من الواضح أنّ مطهري استخدم نظريته حول اكتساب العزّة في هذه الدراسة؛ إذ وصل لهذا التشخيص الصائب بأنّ عزّة رجال الدين رهن استغنائهم عن الناس، فما لم يغيّر رجال الدين طريقة ارتزاقهم، فسوف يبقون تبعاً لعوام الناس، ولا يمكن أن يصبحوا أعزّاء مكرمين. كما أنه اقترح إصلاح الوضع المالي لحلّ هذه المشكلة.

تقييم أطروحة مطهري

أمّا الآن فعلينا أن نتساءل: هل الخطّة التي قدّمها مطهري، توصلنا إلى الهدف؟

الإجابة سلبية، فأينما ارتبط الدفاع عن حقيقة بتأمين مصالح جماعة ما (سواء أكانت هذه المصالح مشروعة أم غير مشروعة)، تضررت تلك الحقيقة؛ لأنّ الأمر سوف يصل بشكل تدريجي إلى أن تقوم تلك الجماعة بالدفاع عن مصالحها باسم الدفاع عن تلك الحقيقة، أو على الأقل سوف يبدو الأمر كذلك. في مثل هذه الظروف التفكيك بين «الدفاع عن الحقيقة الدينية» و «الدفاع عن المصالح الصنفية والذاتية» في غاية الصعوبة. وسواء قبض رجل الدين راتبه من الناس أو الدولة أو صندوق رجال الدين لا يختلف الأمر، وتظل المشكلة قائمة، ففي كل هذه الحالات يكون الارتزاق عن طريق الدين.

أودّ التأكيد على أنني أرمي بالمصالح في هذا الكلام إلى المشروعة منها، كتوفير السكن، والطعام، والملبس، والصحّة، ولا أتكلم عن المصالح غير المشروعة؛ فهناك تلازم بين «الدفاع عن الحقيقة الدينية» و«الدفاع عن المصالح المهنية والذاتية المشروعة» بما يفضي إلى هذه السلبيات، فما بالك بالمصالح غير المشروعة؟!

قد يقال: إنّ العادل والمتقي، يستطيع حفظ نفسه من هذه المطبّات، وتجنيب نفسه هذه السلبيات. هذا طموح جميل، لكنه لا يتحقق. قد يحصل ذلك من باب الاستثناء، لكن العالم مليء بالناس العاديين، الذين يديرون العالم، وخير شاهد على ذلك، تاريخ الأديان في المجتمعات المختلفة.

ما السبب وراء انحراف رجال الدين اليهود والمسيحيين؟ من المؤكّد أنّ أحد الأسباب ارتزاقهم على الدين؛ فقد كانت لهم مصالح مشروعة كما لسائر الناس، وهم أيضاً في حاجة إلى الطعام والملبس والمسكن والسمعة والمكانة، ويرغبون بها. لكن حين أصبحت الحقيقة في خدمة تلك المصالح ووسيلة لتوفيرها، تضرّرت بشدّة. فنادراً ما يرى

أحد حياته وسلطته وثروته وشغله ومعاشه عرضة للخطر ويبقى حرّاً ولا يتماشى مع الناس ولا يفدي الحقيقة في سبيل مصلحته.

قد يقال بأنّ جميع المتخصصين يرتزقون من خلال اختصاصهم، وهذه الطريقة عامّة، فالأطباء أيضاً يرتزقون بمعالجة المرضى، وهذا الأمر لم يضر لا بطبابتهم ولا بتقدم علم الطب، ولم ينتقدهم أحد لذلك.

عناصر التمييز بين رجال الدين وسائر المهن الأخرى

هذا الأمر صحيح، لكن يجب أن لا نغفل فارقاً مهماً بين الأمرين، وهو أنّ عمل الأطباء (وبصورة عامّة جميع متخصّصي العلوم غير الدينية) مراقب من قناتين:

١ ـ جماعة الأطباء.

٢ ـ نتائج أعمالهم. وهذه المتابعة والمراقبة تمنع أن يطرأ الفساد على عملهم.

الطبيب يتعلم في مجتمع علمي متخصّص، ويخضع لرقابة وإشراف وتقييم، فجميع الحرفيين بمن فيهم الأطباء، يجب أن يتبعوا المعايير العلمية السائدة في عصرهم لأجل بلوغ شأن حرفي ـ اجتماعي مقبول، والاحتفاظ به. وفقط في هذه الحالة يعترف المجتمع العلمي بهم، ويؤيّد مكانتهم العلمية والحرفية. فإذا عدل طبيب عن المعايير والطرق العلمية المتّبعة في عصره، فسوف يخسر مكانته وسمعته المهنية وتأييد المجتمع الحرفي له. هذه الصيغة من المتابعة والرقابة قائمة بين رجال الدين أيضاً. لكن سائر الأصناف تحظى برقابة أُخرى، وهي متابعة الناس للآثار الدنيوية لعلم متخصّصيها (من قبيل الأطباء، المهندسين، النجّارين...). فحين يمرض الناس يراجعون الأطباء، وإن لم يتمكن الطبيب من معالجة أمراضهم يخسر موقعه الاجتماعي ومكانته الحرفية. فلا يمكن أن يتصرف الأطباء كيفما يحلو لهم، ويصفوا أي دواء شاؤوا، ويتقاضوا أي أجور رغبوا، دون التوصّل إلى أي نتائج مطلوبة، ثم يحتفظون بتقدير الناس لهم ويحفظون مصالحهم، فمصالح الأطباء متوقّفة على مصالح الناس. وإن لم يتمكّنوا من تلبية طلبات الناس المشروعة، فسوف يخسرون موقعهم ومكانتهم. هذا الشكل من المراقبة مهم جداً؛ لأنّ أصحاب الاختصاصات المختلفة قد يؤيّد بعضهم بعضاً بسبب المصالح الصنفية المشتركة، وحتى في بعض الموارد قد يضحّون بالحقيقة. لكن لو تابع الناس أمرهم، فلا يمكنهم التفكير

بمصالحهم الضيّقة فقط. فلو راجع المرضى الأطباء ولم يشفوا، فسوف يفقد المجتمع الطبي مكانته وموقعيته بصورة تدريجية.

أما بالنسبة لرجال الدين فالمتابعة من النوع الأوّل ممكنة، وكل المشكلة تكمن في أن الرقابة من النوع الثاني غير ممكنة. والسبب هو أنّه ليس للآراء الدينية والفقهية نتائج دنيوية خاضعة للتجربة، فآثارها تظهر في العالم الآخر، فصداها كصدى انكسار القلب لايسمع إلاّ في ذلك العالم. انطباق حكم على الواقع أو عدمه لايظهر إلاّ في ذلك العالم. الفقهاء أنفسهم يقولون إنّ الأحكام الفقهية أحكام ظاهرية، أحكام نتجت عن أخبار آحاد، وفي ضوء القواعد الأُصولية، التي هي أيضاً نتاج بشري محض، جائز الخطأ، لا يمكننا تمييز الصحيح وما هو مراد الشارع ودخيل في السعادة الأبدية بين الفتاوى المختلفة للفقهاء والآراء المختلفة للمفسرين وعلماء الأخلاق؟ ولايتضح ذلك إلاّ في عالم الآخرة، كما يقول القرآن الكريم: ﴿وإنّ رَبّكَ ليَحكم بَينَهُم يوم القيامة فيما كانوا فيه يَختَلِفون﴾ [النحل: ١٢٤].

إذن، الرقابة التي يقوم بها الناس على عمل الأطباء، لا يمكن القيام بها على عمل الفقهاء والمفسرين و... . في مثل هذه الظروف قد لا تصل الرقابة الداخلية من قبل أفراد الصنف إلى النتيجة المطلوبة، وبمرور الزمن يحتل الدفاع عن المصالح الصنفية والذاتية مكن الحقيقة التي لا يمكن الإشراف عليها ومتابعتها. وهذا البيان هو تعبير آخر عمّا أوردته في «الحوزة والجامعة، وهم الوحدة والواقع المأزوم»(٨)، حيث قلت: إنّ المؤسسة الدينية ـ وبسبب طبيعة نظام تعليمها ـ لا تتيح المجال للرقابة الخارجية، بينما الجامعة تفتح الطريق أمام مثل هذا النوع من الرقابة.

أعتقد أن في مثل هذه الحالة التي تتعذر معها الرقابة الخارجية من قبل الناس، يجب التوصل إلى طريقة تفك بين الدفاع عن الحقيقة الشرعية والدفاع عن المصالح الشخصية، ونفصل هذين الأمرين بصورة كاملة، كي لا يضطر رجل الدين إلى اتباع القول المشهور والرائج، والتكلم بحسب ما يحلو لسائر أعضاء صنفه، من أجل استمرار معاشه، أو حفظ مكانته وموقعه المهني، أو خوفاً على سمعته وعمله ورفاهه.

إن أمر الدين والحريّة الفكرية أكبر من أن يقع تحت وطأة مصالح عاجلة أو آجلة لجماعة أو فرد، أو تحسينهم وتقبيحهم. فما إن يقترن بالاكتساب للرزق والمعاش، يحول

إلى مهنة، وما يتضرر هنا هو الدين بعينه لا رجال الدين. فما تدعي المؤسسة الدينية الدفاع عنه، أي الشرع، يندثر بسبب هذا الدفاع نفسه؛ فللأحرار فقط الدفاع عن الدين، إذ في ظل هذه الحرية فقط يستطيع هؤلاء الادعاء بأنّ ما يتحملونه ويبذلونه ويقولونه، لا تعتريه شائبة الدفاع عن المصالح الذاتية. وهذا هو سرّ نجاح الأنبياء، حيث كانوا يقدمون نعمة الهداية دون أيّ مقابل أو منّة، كما يقول الشاعر مولانا الرومي:

لو كان للميزان طمعٌ بما يزنه، متى قال الحقيقة ووصف الوزن كما هو

لو أصبح للمرآة طمعٌ، فسوف تكون من المدلسين والمحرّفين

كل الأنبياء قالوا لأقوامهم بخلوص: إننا لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً

بل أنا دليل لكم والرب هو المشتري، وهو دفع لي أجور الدلالة عن العالمين(٩).

مواقف كبار العلماء من الارتزاق بالدين

يتسبّب اقتران الدين باكتساب الرزق والمصالح المشروعة وغير المشروعة بخسائر فادحة للحياة الدينية، وهذا المسألة جاءت في حديث كثير من رجال الدين أنفسهم وشكلت أولى اهتماماتهم. لو راجعنا كتب آداب التعليم والتعلم، لوجدنا الإشارة إليها، كما نجدها في الوصايا التي قدمت لطلاب العلوم الدينية. على سبيل المثال أذكر لكم بعض هذه الوصايا.

أحد الأمثلة الحيّة توجيهات الإمام الخميني للعلماء بأن لا يخرجوا عن السيرة الحوزوية ولا يكونوا من طلاب الدنيا. يمكن تفسير هذه الوصية على نحوين، هما كونوا زهّاداً كي تحفظوا مكانتكم عند الناس. وهذا زهد دنيوي لا ديني، ومن الصعب حمل كلام الإمام على هذا المعنى، لكن يمكننا تقديم تفسير ديني لهذه الوصية. بناءً على التفسير الثاني تكون مطلوبية الزهد لا لاكتساب مكانة عند الناس، بل لأنّ على رجل الدين العيش الذي يتضح معه أنه لا يرتزق بالدين. لا يجوز لأحد تأمين مصالحه، حتى المشروعة منها بالدين. ومن الواضح أنّ الزهد مسؤولية جميع المسلمين ولا يختص بجماعة دون أخرى؛ فجميعنا يجب أن نكون زهّاداً قدر استطاعتنا. لكن زهد علماء الدين له معنى آخر ومنافع أخرى، وهو أنهم إن لم يكونوا زهّاداً فسوف يسحق الدين بيد الذين يرتزقون به.

المثال الآخر أنقله من كتابات الغزالي. يقول الغزالي في كلامه عن التوكل: إنّ الاهتمام بالرزق قبيح من جميع المتدينين، ومن العلماء أقبح[١٠]. يعتقد الغزالي بأنّ على العلماء التدريس، والعبادة، ووعظ الناس، وأداء سائر تكاليفهم الدينية دون أدنى خوف على معاشهم. يجب أن يتوكلوا على الله ويكونوا واثقين من أنَّ الرزّاق سوف يكفيهم.

انتقدت مفصلاً هذا الفهم الصوفي من مفهوم (التوكل) في شرح رسالة أمير المؤمنين إلى والده[١١]. وبيّنت في ذلك المبحث أنّ مقتضى هذا الفهم من التوكل هو إيكال عملنا إلى الله، بينما المعنى الصحيح من التوكل هو إيداع عمل الله، لا أن نترك عملنا له. تصرّفات المتدينين في هذا الخصوص مضطربة؛ فهم من ناحية يتركون بعض تكاليفهم لله ولا يقومون بها، ومن ناحية أُخرى يرتدون الرداء الربوبي ويتصرّفون في التاريخ وتقدير البشر مكان الله.

لقد روّج الغزالي هذا المعنى الخاطئ من التوكل. ولا أريد مناقشة هذا المعنى هنا، لكن أُريد الإشارة فقط إلى سبب اعتبار الغزالي طلب الرزق من علماء الدين أقبح. السبب هو أنَّ العالم الديني لكونه عالماً دينياً يجب أن يعيش بشكل لا يتضرر الدين بطريقة عيشه؛ الانشغال بكسب المعيشة عبر الدين من ناحية يضرّ الحقيقة الدينية، ومن ناحية أُخرى يقويّ شبهة امتزاج الحقائق الدينية بالمصالح الذاتية والمهنية. كذلك حين ينهى الغزالي عالم الدين عن التباهي والتفاخر والتظاهر والمراء والجدل و... فهو في الحقيقة يشير إلى هذه النقطة الخطيرة، وهي أنَّ العلوم الدينية لا يجوز أن تستخدم لأيّ غرض بما في ذلك المصالح المشروعة في الحياة[١٢].

أنتقل إلى النموذج الثالث عن كتاب آداب المتعلمين الذي جاء في حاشية كتاب جامع المقدمات[١٣]، وهو أوّل كتاب يدرسه طالب العلوم الدينية (في الحوزة الشيعية الإيرانية). يقدم الكتاب أساليب كثيرة لازدياد الرزق، وقد تثير عجب القارئ اليوم، لكن إذا التفتنا إلى مخاطب ذلك الكتاب، ولماذا يعلمهم هذه الأمور؟ فسوف ندرك أهميته ومعناه. أنقل لكم عبارة: لابدّ لطالب العلم من التوكل، وعدم الاهتمام لأمر الرزق، وإن لا يشغل قلبه بذلك ويصبر[١٤].

أكرر أنّ هذا المعنى من التوكل خاطئ، لكن المهم هو ملاحظة خلفية هذه الوصايا وفلسفتها. وهي أنّ العلم الديني لا يجوز أن يصبح مصدر رزق لأحد؛ فلا يجوز

لطالب العلوم الدينية توخي بلوغ الأمان والرفاه الاقتصادي والمكانة الاجتماعية والسياسية عبر الدين، فينبغي أن يكون الدين من أجل الدين، لا المكاسب الدينية والسياسية والاجتماعية. هذه نقطة مهمة جداً، تكشف عن الحرص على الدين. ولنلاحظ الآن الطرق التي يقترحها الكتاب لزيادة الرزق. يقول في الفصل الثاني عشر:

ثم لابدّ لطالب العلم من القوّة والصحّة ليكون فارغ البال في طلب العلم، وفي كلّ ذلك صنّفوا كتاباً، فأوردت البعض هيهنا على الاختصار. قال رسول اللهﷺ: لا يزيد في الرّزق ولا يردّ القدر إلاّ الدعاء ولا يزيد العمر إلاّ البرّ. فيثبت بهذا الحديث أنّ ارتكاب الذنب يسبّب حرمان الرّزق، خصوصاً الكذب يورث الفقر، وقد ورد حديث خاص بذلك. وكذا الإصباح جنباً يمنع الرزق، وكذا كثرة النوم، ثم النوم عرياناً، والبول عرياناً، والأكل جنباً، والتهاون بسقاط المائدة، وخرق قشر البصل والثوم، وكنس البيت في الليل، وترك القمامة في البيت، والمشي قدّام المشايخ، ونداء الأبوين بإسمهما، والخلال بكلّ خشبة، وغسل اليدين بالتراب والطّين، والجلوس على العتبة، والاتكاء على أحد زوجي الباب، والتوضؤ في المبرز، وخياطة الثوب على البدن، وتجفيف الوجه بالثوب، وترك بيت العنكبوت في البيت، والتهاون في الصلاة، والإسراع في الخروج من المسجد، والإبجار في الذّهاب إلى السوق والإبطاء في الرّجوع منه، وشراء كسرة الخبز من الفقراء السّائلين، ودعاء الشّر على الوالدين، وترك تطهير الأواني، وإطفاء السّراج بالنّفس، كل ذلك يورث الفقر، عرف ذلك بالآثار، وكذا الكتابة بقلم معقود والإمشاط بمشط مكسور(١٥).

من الواضح أنّ القارئ المعاصر لا يعتني بكثير من هذه الوصايا، ولا يقبل أنها تكفل عيشه، أو على الأقل يشكل معقوليتها، فعلى سبيل المثال ما علاقة إطفاء السّراج بالنفس بالفقر وضيق المعيشة. لكن المهم هنا، ليس صحة هذه الوصايا وبلوغها الهدف أو عدمه، بل المهم هو همّها المشترك، أي أنه لا يجوز الارتزاق عبر الدين، فعلماء الدين إمّا أن يجدوا لأنفسهم طرقاً أخرى لكسب المعيشة، أو يتحملوا الفقر والضيق. يشهد التأريخ على أنّ بعض علماء الدين عاشوا في منتهى المشقة. وهذا هو مقتضى رسالتهم. فإذا كان البعض لا يستطيع أو لا يريد تحمل المشاق والضيق، فعليهم توفير متطلباتهم عن طريق آخر، ولا يتصوروا أن لهم ضمان دنياهم وآخرتهم (بصورة كاملة أو نسبية) من خلال

الدخول في العلوم الدينية وسلك رجال الدين. فأمر الدين عمل العشّاق لا الكسبة. وعلى حدّ تعبير الشاعر الفارسي، حافظ شيرازي، العشّاق فقط يتمكنون من التكبيرات الأربع على كل شيء، فهو يقول:

حين توضّأت من عين العشق، كبّرت أربعاً على كل ما هو موجود[١٦].

وفي بيت آخر يقول:

لا يجوز اكتساب المكانة والمال من خلال الدين، فكل من سوّلت له نفسه هذا الأمر يجب أن يطهّر نفسه في البحر[١٧].

للعاشق المولع أن يوقد لوحده نداء الوحي في النفوس والقلوب، أكثر مما يفعل ألف كاسب محترف. استخدام الوعّاظ، وتربيتهم، وكفالة حياتهم قبال نشر أفكار وعقائد معيّنة، لا ينسجم إطلاقاً مع حريّة الفكر والعمل التضحوي الديني. بذل العائدات الشرعية في هذا الخصوص أيضاً غير صحيح، ومن أبرز نماذج الخطأ في تشخيص الموضوع. (العمل الذي تقوم به الوهابية وغيرهم، ولا ينتهي سوى إلى الجدل والتفرقة).

الدين أمانة يجب أن يوصلها العلماء إلى أصحابها، ولا يتمكنون من تأدية الأمانة إلاّ إذا ترفّعوا عن أدنى درجات الطمع فيها؛ فمن غير المعقول أن نضع شخصاً في ظرف يدفعه إلى بيع دينه من أجل دنياه، ثم نوصيه بأن لا تبيع دينك من أجل دنياك. كما يوصف الحال الشاعر الفارسي: ربطني بين البحار السبعة، ثم يقول كن شاطراً ولا تبتّل!

ينبغي توفير مناخ لا يضطر المرء معه إلى بيع دينه من أجل دنياه لتوفير مصالحه المشروعة (فالمصالح غير المشروعة ليست محل بحثنا)، أو الغضّ عن حقّ، أو السكوت أو الإقرار بغير وجه حقّ، أو الخوف من إبداء الرأي، والاضطرار لمسايرة الجماعة. لتنفيذ الوصايا الأخلاقية يجب أن تكون الظروف مساعدة، فمن يعش وساوس السرقة دائماً، لا يمكنه الالتزام بالأمر الأخلاقي الذي يقول: (لا تسرق).

قد يكون هناك من باب الاستثناء أناس أتقياء لا يقعون فريسة الوساوس، يفصلون حساب الدين عن الدنيا، لكن مثل هؤلاء الأفراد نادرون حقاً، ولا ننسى أنّ الدنيا يملؤها العاديون.

أنقل لكم النموذج الرابع عن كتاب المحجة البيضاء للملا محسن الفيض الكاشاني، وفي الحقيقة هو كلام الغزالي، لكنّ الفيض يؤيّده:

«الثانية: أن يقتدي بصاحب الشرع صلى الله عليه وآله فلا يطلب على إفاضة العلم أجراً، ولا يقصد به جزاءً ولا شكوراً. بل يعلم لوجه الله تعالى وطلباً للتقرّب إليه، فلا يرى لنفسه منّة عليهم وإن كانت المنّة لازمة عليهم، بل يرى الفضل لهم إذا هذّبوا أنفسهم لأن يتقرب إلى الله بزراعة العلوم فيها. كالذي يعيرك أرضاً لتزرع فيها لنفسك زراعة، وانظر كيف انتهى أمر الذين يزعمون أنَّ مقصودهم التقرب إلى الله عزّ وجلّ بما هم فيه من علم الفقه والكلام والتدريس فيهما وفي غيرهما، فإنّهم يبذلون المال والجاه ويتحمّلون أصناف الذلّ في خدمة السلاطين لاستطلاق الجرايات. ولو تركوا ذلك لتركوا ولم يختلف إليهم أحد. ثم يتوقع المعلّم من المتعلّم أن يقوم في كلّ نائبة وينصر وليّه ويعادي عدوّه وينتهض جهاراً في حاجاته مسخّراً بين يديه في أوطاره. فإن قصّر في حقه ثار عليه وصار من أعدى أعدائه فأخسِس بعالم يرضى لنفسه بهذه المنزلة ثم يفرح بها، ثم لا يستحيي من أن يقول: غرضي من التدريس نشر العلم تقرُّباً إلى الله عزّ وجلّ ونصرة لدينه»[١٨].

وللشهيد الثاني كلام لطيف في هذا الخصوص في كتاب (منية المريد). ومغزى كلام الغزالي والفيض والشهيد الثاني هو أنَّ طلب العلوم الدينية يجب أن يكون من أجل الدين فقط، ولا يجوز جعله طريقاً لبلوغ سائر المقاصد المشروعة؛ فمتى ما استخدم الدين لأهداف أُخرى، ابتلي الدين وعلماؤهُ بالآفات.

حاصل الكلام أنّ مصدر الارتزاق يجب أن يكون من خارج الدين، ومن يمكنه تأمين حياته من مصادر أُخرى، يستطيع دخول هذا الوادي. قد يتضاءل في هذه الحالة الإقبال على الحوزة وارتداء زي رجال الدين، لكن الإخلاص سوف يجبر القلّة؛ فكم من محفل غاص بالناس، رآه العارفون خالياً[١٩].

الارتزاق عبر الدين يصنع تدريجاً مؤسسة همّها الحفاظ على نفسها، ما قاله العظماء حول سبل ارتزاق رجال الدين، والطرق التي اقترحوها لكسب المعيشة، يكشف عن مبدأ مهم، وهو أنّ تحمّل كلّ عسر من أجل الدين جائز.

لا حلّ لمعضلة رجال الدين والبحث في الأمور الدينية إلاّ عن هذا الطريق، أي أنّ يتكفل جماعة بمعيشتهم، ويقومون هم بدراسة الدين وإشاعة حقائقه في منتهى الحريّة والشجاعة. في مثل هذه الحالة لا يبقى سوى المخلصين والمحبين؛ فهؤلاء وإن قلوا عدداً، لكنهم كثروا كيفاً، وفي مثل هذه الحالة سوف تتشكل جماعة علماء الدين، لا صنف

رجال الدين. هذه المسألة تشمل رجال الدين الحكوميين من السنّة وغير الحكوميين من الشيعة على حدّ سواء؛ لأنّ كليهما في خاتمة المطاف يرتزقان عبر الدين؛ فالفارق الذي ذكره الشيخ مطهري من أنَّ رجال الدين السنّة يرتزقون من السلطة، أما الشيعة فمن العوام؛ فليس الأساس في كونهم يرتزقون بصورة مباشرة من الناس[٢٠]، بل لأنّهم جعلوا الدين وسيلة كسب رزقهم، وما لم يقطع هذا الطريق، جميع المشاكل التي آلمت قلب ذلك الإنسان الحنون فسوف تبقى على حالها.

لا يجوز اعتبار علماء الدين وطلبة العلوم الدينية كأساتذة الجامعات وطلابها، حيث يتمتعون بمخصّصات مالية ويعتاشون على شهاداتهم ومعلوماتهم؛ فهذان صنفان من طلب العلم، بماهيتين متفاوتتين، وهدفين مختلفين.

هل تتحقق حرية رجل الدين بالارتزاق من زعماء المؤسسة الدينية؟!

العجيب أنّ الشيخ المطهري يقترح أن تكفل مؤسسة رجال الدين حياة جماعة من الخطباء والوعّاظ وتربيتهم بطريقة صحيحة، كي لا يتقاضى هؤلاء أجراً على رسالتهم، ويكونوا أحراراً في تفكيرهم[٢١]. يجب أن نقول له: «لشديد الأسف هذا الدواء زاد في صحّة مريضك سوءاً». هل بهذه الطريقة سوف يعيش هؤلاء أحراراً، ويفكرون بحرية؟ حين تكون حياة شخص رهينة بيد مؤسسة رجال الدين، كيف يتسنى له أن يفكر بحرية ويتكلم خلاف إرادتها؟ كم شخص يمكنهم إزاحة السنن البائدة، دون الخوف على معيشتهم؟ أو ليست هذه الطريق نفسها التي يسلكها اليوم الوهابيون ودعاة سائر المذاهب، ويزرعون الفتن في كل مكان، ويهاجمون مخالفيهم بكل قسوة دون أدنى تأمّل لمحض اتباع مؤسستهم، ويبلون الدين السماوي السمح بأشنع وأقسى التصرفات الأرضية؟!

يذكر الشيخ المطهري نفسه، مسألة قطع أصل ظاهرة ارتزاق طلاب العلوم الدينية بالدين كأحد الحلول ويرفضه. ويقول: إن لم يتقاض أصحاب النبي أجراً على تبليغ الدين، لا يعني ذلك أننا اليوم نعمل بنفس الطريقة؛ لكن كما ذكرت إنَّ هدفنا هو الحفاظ على حريّة علماء الدين، لا اتباع سيرة الأصحاب.

تبقى نقطة أُخرى يجب التنبيه عليها هنا، وهي أنَّ الدين موهبة ونعمة إلهية عامّة،

تشمل العالم وغيره. وجميعنا مسؤول عن حفظ هذه الأمانة، فإن حدث انحراف في فهم الدين أو إبلاغه، وقام جماعة بالدفاع عن مصالحهم الذاتية والمهنية ـ وإن كانت مشروعة ـ بدل الدفاع عن الحقيقة، لا يحاسب الله هؤلاء فقط. لا يجوز القول بما أننا لسنا من علماء الدين، ولم نرتدِ زيهم، ونحن مستهلكون للمعارف الدينية فحسب، فلا مسؤولية على عاتقنا، بل علينا جميعاً اكتشاف الثغور والقنوات التي تلوّث هذه النعمة العظمى. على الناس أنفسهم مراقبة علماء الدين؛ فأي طائفة تركت لحالها ولم تتعرض للانتقاد والإصلاح، فقدت صوابها.

أطروحتي الخاصة في حل معضلة الحرية والارتزاق

قبل أن أُنهي المقال، عليّ تحديد فوارق نظريتي عن كلام الآخرين، لقد طرحت آراء كثيرة حول الدين وعلمائه عبر التاريخ. فقد تحدث الملحدون والمؤمنون في هذا المجال. والسبب أن الدين أمر خطير، لا يمكن التغاضي عنه. من لا يعتقد بالدين نهائياً، يتصوّره متجراً فتحه جماعة من الدجّالين لابتزاز عوام الناس. دجّالون يعيشون دنياهم باسم الدين، ولأجل رواج بضاعتهم واستمرار معاشهم، يغرقون الناس في الجهالة أكثر فأكثر.

الجميع يعرف هذه الفكرة الماركسية، حيث تعتبر الدين أمراً طارئاً يستغله الأقوياء لاستنزاف الطبقات المحرومة. يقول ماركس: لو سلبت أصول المسيحية السبعة عشر جميعاً من الرهبان لما استاؤوا بقدر ما لو سلب منهم جزء من سبعة عشر من أملاكهم، أي أنَّ رجال الدين جماعة من الدجّالين يستخدمون الدين للصعود وكنز الأموال. يعتقد هؤلاء بأنّ إصلاح المجتمع لا يتم إلاّ عبر اجتثاث الدين منه، وهذا الفهم من الدين، فهم مجحف ومتجاهل لضرورته، ولا يمنحه نصيباً من الحقيقة. ومن الواضح أنّ كل ما قلته حول طريقة ارتزاق رجال الدين وحريّتهم، وعزّة الدين لا يمتّ بصلة لهذه الأفكار الملحدة لماركس وأتباعه.

تكلم بعض بحسن نيّة عن علماء السوء واستغلالهم للدين والمصادر الدينية والروايات أيضاً أشارت لهذا الأمر(٢٢)، كما كشف عدد من المفكرين في المجتمعات المتدينة بعض هذه الحالات ودار الحديث كثيراً عن علماء بلا عمل أو (زهّاد مراؤون) وعلماء يبيعون دينهم لدنياهم. الشاعر الفارسي حافظ الشيرازي كان من أكثر الذين

تكلموا في الثقافة الفارسية حول آفات المجتمعات الدينية.، حيث يقول في بعض أشعاره:

هـؤلاء الوعّاظ الذين تـرون تظاهـرهم على المنبر وفي المحراب، حين يخلون بأنفسهم يقومون بأعمال أُخرى.

كأنهم لا يصدقون بوجود يوم للحساب، فيتلاعبون هكذا بأوامر الحكم[٢٣].

الـنفاق واسـتغلال الديـن لا يـتوقف عـلى عـلماء الديـن، بـل يشـمل حـتى الـزهّاد والمتصوّفة:

عليك بالله قلل من مجالسة الزهّاد، ولا تخف وجهك عن أهل الدنيا

فهذه الخرق التي يرتدونها ملوّثة، ويا ليتها كانت مثل رداء بائعي الخمور[٢٤].

إنَّ انتقاد حافظ لرجل الدين والوعّاظ والمتصوفة، انتقاد شخص محب؛ فحتى لو لم نعتبره مـن عـرفاء الطـراز الأول، عـلى أقل تقدير كان من المؤمنين بحقيقة الدين. إذ كان يـرى بأمّ عينه كيف أنّ حقيقة الدين تداس تحت أقدام مجموعة من المرائين، ويتألم لذلك ويسعى جاهداً من أجل تخليص الدين من مخالب هؤلاء.

اعـتقد أنّ (حـافظ) كـان مـن خدمة المجتمع الديني، وعـالـج آلامه كطـبيب حاذق، وأعـتقد بأنـنا الـيوم بحاجـة لأمـثال حـافظ، حيـث يـكشـف نواقـص المجـتمع الديـني بـبعد نظـره، ويتكـلم عنها بـتلك الفصـاحة والـبلاغة. لـكـن عـلى الـرغم مـن كـل ذلـك، وعـلى الـرغم مـن فطـنة حـافظ وتشخيصـه الحـاذق وإخلاصـه، كـلامـي حـول عـزّة عـلماء الديـن وحريّتهم ليس من هذا القبيل.

شـكا حـافظ مـن الـتظاهـر، والـنفاق، والتكـبر، والعجـب، والـرياء، والـتزوير، وغـرور المتصـوّفة، والـزهّاد والفقهـاء، لـكـنّي أتحـدث عـن اخـتلاط الدفـاع عـن الحـقيقة الديـنية والدفـاع عـن المصـالح الذاتـية والمهنية المشـروعة، أي لا أرى المشـكلة في الـتزوير، والعجـب، والـنفاق، بـل المشـكلة في أصـل وجـود مؤسـسة مبنية على الارتزاق بالدين، فتلك العـيوب ناتجـة عـن قابلـية هـذا البـناء للانحـراف؛ فالحديـث هـنا لـيس عـن انحـراف رجـال الدين، بل عن بناء منحرف.

كـمـا أنّ كـلامـي يخـتلف عمـا طـرحه الدكـتور شـريعتي؛ فهـو أيضـاً تحدث طويلاً عـن هـذا الموضـوع، وكـان يعـتقد بـأنّ طوائف ثلاثاً تكـاتفت لتأدية دور واحد، لـكـن كلٌّ حسـب طريقـته. هـؤلاء الـثلاثة يشـكلون مثلث السـلطة والثورة والتزوير، أو السيف والذهب

والمسبحة، وهم: أهل السلطة والثروة والمتظاهرون بالدين. يقوم هؤلاء بعمل واحد، وهو تحميق الضعفاء واستنزافهم، علماً أنّ شريعتي لا يعادي علماء الدين، وبعض الأحيان يستخدم تعابير لطيفة في وصفهم. لستُ في صدد نفي كلامه على رجال الدين أو إثباته. لكن أشير بصورة سريعة إلى أني أجد تعبير «التزوير» للإشارة إلى رجال الدين في كتاباته مبالغاً فيه، وكما ذكرت في مقال «العلم والعدالة»، وضع مصطلح «التعليم» بدل «التسبيح والتزوير» يبقى أدق؛ لأنّ جذور المشكلة تكمن في احتكار العلم والمعرفة وعدم توزيعهما بعدالة، وإذا كان في الماضي ملالي (حسب تعبيره) خزنة العلم، فقد كثر اليوم هؤلاء المدعون. ثم إن الكلام ليس عن التزوير المقصود من قبل رجال الدين، بل عن الظلم غير المقصود للدين نفسه. الحديث يدور عن الدين الذي أصبح متاعاً، ولذلك تحوّل إلى أداة تفرقة وتلاشي عزّة علماء الدين وحرّيتهم. وأعتقد أنّ علاج المشكلة لا يتم إلاّ عبر فصل التديّن ودراسة الدين، عن مظاهر الاستمتاع الدنيوية، بحيث لا تبقى أيّة رابطة ولو خفيفة أو جماعية بين الأمرين.

كما أّن حديثي ليس صوفياً ككلام الغزالي، حيث يرتكز على سطحية الفقهاء وإعادتهم إلى الطريقة والحقيقة. فحتى لو أصاب في كلامه، الموجّه إلى سوء فهم رجال الدين له، وإفراطهم في المنقولات وفي الأوامر والنواهي، وعدم التفاتهم لحقائق الروح الإنسانية وروح الشريعة. فهذه المشكلة على أيّ حال قد يُبتلى بها عالم الدين، سواء ارتزق على الدين أو لم يعتش عليه. فكلامي في هذا المقال (أي مسألة الارتزاق عبر الدين) يتناول جميع رجال الدين، سواء أكانوا سطحيين أم لا.

ولا بأس أن أشير هنا إلى أني لا أقصد من الارتزاق تحصيل المال والأرباح فقط، بل تشمل أيّ نوع من المتع الماديّة والمعنوية. فبلوغ السلطة باستخدام الدين لا يختلف عن اكتساب الثروة به. لا يجوز جعل الدين أداة لتحصيل الدنيا. على المتدين السعي لتوفير متطلبات عيشه كسائر الناس. ولا يجوز أن يصبح التديّن والتقوى أداة لتوفير فرصة أو جاه لأحد، وإن كان مشروعاً. كما لا يجوز تأسيس مؤسسة يتحوّل فيها العلم والقداسة الدينية إلى رصيد لجمع الغنائم وامتلاك السلطة. يجب التأسيس على التقوى والتديّن، لكن لا يجوز استعمالهما كأداة لنيل منافع أخرى. لا يجوز بيع الحريّة بأي ثمن كان. حريّة علماء الدين أوّل ضحايا مؤسسة العلم الديني، وأوّل نتائجه إطلاق يد المزوّرين

والجهلة.

وأشير في الختام إلى أنّ الحكم الفقهي القاضي بحرمة أخذ الأُجرة على التعليم وأداء الواجبات، وإن كان يؤيّد بعض مدّعيات هذا المقال، لكنه ليس بمعنى كلامي. فقد يعتبر الكثيرون أنّ الوعظ والإرشاد الذي يقومون به ليس من مقولة الواجبات الشرعية، وعلى هذا يمكن أخذ الأُجرة لهم. القضية هي أنه لا يمكن تولي أمر هداية الضالين بشرط ضمان مستلزمات الحياة. فالهداية فعل الأبطال والمؤثرين، وكلام هؤلاء فقط يؤثر في نفوس الناس.

وإن تجاوزنا هذا، لا يبقى لدينا سوى حديث محافل البطالين، والتكلم حسب إرادة جماعة من المغفلين، وأتباع أصحاب الثروة والسلطة بكل جبن وطمع، والحديث حسب الساعة، والتحدث أو الكف عنه حسب المصلحة، وحسب العائد والربح الذي يحقق كسب المعرفة وإعطاء الموعظة و ... . المعرفة الدينية والعلم الديني بشري تماماً. لكن خلافاً لسائر المعارف البشرية، مؤسسته لا تقويه أو تجعله دينياً بدرجة أكبر؛ فينبغي الاجتناب عن هذا القياس الباطل.

كلي أمل أن ينظر علماء الدين المنزهون عن الطمع فيه، ومن ليست لهم مكاسب دنيوية عبر استغلاله، في هذا الحديث عن بصيرة، ويستفيدوا منه استقلالهم بشكل كامل، ففيه ما ينفع أهل التدبّر ويزيد من استهزاء المستهزئين. أُنهي كلامي، وابتهل في الختام إلى الله أن يفتح أبواب رحمته علينا، ولا يرفع يد رحمته عن هذه الأمة.

الهوامش

(١) دمج وتلخيص لمحاضرتين من محاضرات «المجددون» التي أُلقيت في مسجد الإمام الصادقعليه السلام في ٢٠ و٢٧ / ١٠/ ١٩٩٤م.

(٢) رسالى إلى أبي، لمخاطبين معروفين: ٨. كذلك: إسلام الغد لن يكون إسلام الملالي، وسوف يتغيّر إسلام قم ومشهد أيضاً: ١٤١.

(٣) ينقل ذلك عن العالم الفرنسي المستسلم، فنسان مونته.

(٤) بيّنت هذه النقطة مفصلاً في مقال «شريعتي والشريعة».

(٥) جميع الإحالات في هذه المقالة لكلام الشيخ مطهري منقولة عن مقال «المشكلة الأساسية في مؤسسة رجال الدين» له، الذي طبع أولاً في كتاب «آراء حول المرجعية ورجال الدين» ١٩٩٦م، وفي (عشرة محاضرات) من نشر حكمت.

(٦) مقال «مشكل أساسي در سازمان روحانيت».

(٧) جاء هذا المضمون أكثر من عشرين مرّة في القرآن الكريم على لسان نبي الإسلام أو سائر الأنبياء، وأنهم لا يريدون أجراً من الناس: ﴿قُل لا أسألُكُم عَليهِ أجراً﴾ ومكافأتهم هي قبول الهداية من قبل الناس.

صاغ الشاعر الرومي مولانا هذا المعنى في إطار شعر، قال فيه:

نحن أطباء حاذقون لأننا طلاب المسيح، فكم من ميّت نفخنا فيه الروح

نحن أطباء إلهيون ولا نريد أجراً من أحد؛ لأننا طاهرو الباطن، ولسنا طماعين أو محتالين

انظر: كليات شمس، الغزل رقم ١٤٧٤.

(٨) راجع: نصوص معاصرة، العدد الثاني عشر.

(٩) المثنوي، الدفتر الثاني، الأبيات ٥٧٤ ـ ٥٧٧.

(١٠) إحياء علوم الدين، ربع المنجيات، كتاب التوحيد والتوكل.

(١١) عبد الكريم سروش، حكمت ومعيشت، الدفتر الأول، نشر مؤسسة فرهنكي صراط.

(١٢) إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم.

(١٣) جامع المقدمات، تصحيح وتحقيق: محمد محمدي القائيني، انتشارات دار الفكر: ١٩ـ٣٣.

(١٤) المصدر السابق: ٢٨.

(١٥) المصدر السابق: ٣٢.

(١٦) ديوان حافظ شيرازي، الغزل: ٢٤.

(١٧) المصدر السابق: ٢٨١.

(١٨) المولى محسن الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء ١: ١٢٠ و١٢١ نشر مكتب النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بحوزة قم العلمية.

(١٩) المثنوي، الدفتر السادس، البيت ٨٦٦.

(٢٠) مقالة «المعضلة الأساسية في مؤسسة رجال الدين»

(٢١) المصدر السابق.

(٢٢) من قبيل الآية الكريمة من سورة التوبة: ﴿إن كثيراً من الأحبار والرّهبان ليَأكلون أموال الناس بالباطل﴾. أو الرواية التالية التي ينقلها الشهيد الثاني في منية المريد: «علماء هذه الأمّة رجلان: رجل آتاه الله علماً فبذله للناس ولم يأخذ عليه طمعاً ولم يشر به ثمناً [...] ورجل آتاه الله علماً فبخل به عن عباد الله وأخذ عليه طمعاً وشرى به ثمناً» ص (٢٩).

(٢٣) ديوان حافظ، الغزل: ١٩٩

(٢٤) المصدر نفسه، الغزل: ٣٨٦.

حق الارتزاق في المؤسّسة الدينية

لماذا الكيل بمكيالين؟!

الشيخ محسن غرويان(*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

مدخل

تتعرّض ثورتنا حالياً للهجوم من مختلف الجهات، وخاصّة من الناحيّة الثقافية حيث يتعرّض معها أصل كياننا الديني القائم بفعل الجهاد الطويل وفصول طويلة من بذل الدماء، إلى الهجوم بأساليب دقيقة وغير محسوسة. وفي هذا النطاق تتعرّض المؤسسة الدينيّة لغارة شعواء بوصفها حاملة لواء الثقافة الإسلاميّة في الوقت الحاضر والعالم المعاصر ورائدة الثورة الإسلامية، وبوصفها داعية للدين والمذهب في العالم المعاصر، وفي هذا المجال تعرض بعض الشبهات في الصحف والمجلات؛ من هنا وجدنا من الضروري والواجب علينا أن نجيب عن هذه الشبهات حتى لا يبقى أيّ إبهام في هذا الخصوص، إذ من الواجب على الحوزة العلميّة أن يكون لها موقفها إزاء الهجمات التي تطالها، وأن تجيب عن التشكيكات والشبهات التي تتعرّض لها المؤسّسة الدينيّة والإسلام والثقافة الإسلاميّة؛ من هنا أحسسنا بالواجب الذي يحتم علينا الإجابة عن الأسئلة والإبهامات التي تثار من قبل بعض المتأثرين بالفكر الغربي.

وسأبدأ بمقدّمة، ومن ثمّ أستعرض بعض النقاط حول مقال نشر مؤخراً في صحيفة كيان. أما المقدّمة التي انتخبتها لتناسب البحث فتشير إلى التيارات الممهّدة للغزو الثقافي في القرنين الأخيرين في إيران.

(*)أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في الأصول والفلسفة، وأستاذ في مؤسسة الإمام الخميني التي يشرف عليها الشيخ مصباح اليزدي، كانت له مساهمات مشهودة في نقد الحركة الإصلاحية في إيران، لا سيما على صعيد الدراسات الفكرية السياسية والفلسفية الجديدة، له عدد كبير من المؤلفات.

مجموعتان ممهدتان للغزو الثقافي في إيران

نشطت في إيران منذ قرنين من الزمن مجموعتان معروفتان، وعملتا على الترويج للثقافة الغربيّة ومكافحة الإسلام، وتتمثل إحدى هاتين المجموعتين بالمثقفين والمستيرين المنبهرين بالغرب، حيث بدأت هذه الجماعة نشاطها بُعيدَ التغييرات التي حصلت في أوروبا بعد عصر النهضة في القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد، بغية إحداث تغيير في إيران مسانخٍ ومشابهٍ للتغيير الذي طرأ على أوروبا بعد العصور الوسطى.

ويمكن أن نذكر عدة ميّزاتٍ للتنوير بعد عصر النهضة:

خصائص عصر التنوير

١ـ الإيمان بالعلم التجريبي

وكأنّ هذه المجموعة من المثقفين والمستيرين قد ذهبت إلى تأليه العلم التجريبي، وقامت ـ بالاعتماد على الأفكار التي ظهرت بعد أوغست كونت ـ على تسمية المرحلة الجديدة بمرحلة العلم، مختتمةً بذلك المرحلة الفلسفيّة والمرحلة الإلهيّة، حيث قالوا: إننا نعيش حالياً في عصر العلم التجريبي الذي يمكننا من خلاله حلّ جميع الأمور والقضايا.

٢ـ العقلانية المفرطة

العمل على ترجيح العقل البشري وتقديمه على الوحي الإلهي، واعتبار العقل البشري بديلاً عن الكتب السّماوية، من هنا كانت بداية ظهور العلمانيّة ونظريّة فصل الدين عن السّياسة، وأنّ الدين غير قادرٍ على إدارة المجتمع البشري المعاصر، وعلينا نحن إدارة شؤوننا الحياتيّة بالاعتماد على وحي عقولنا، من دون أن تكون لنا أيّ حاجة إلى الوحي السماوي والكتب والأنبياء.

٣ـ التصريح بمعارضة الدين ومكافحته

وأمّا خلاصة تاريخ التنوير في إيران فهي كالآتي: منذ عصر الشاه عبّاس الثاني وبعد عصر فتح علي شاه بدأت البعثات الطلابيّة بالتوجه إلى أوروبا للدراسة فيها، وأوّل جامعيّ ذهب إلى أوروبا من إيران في عصر الشاه عباس الثاني اسمه محمّد زمان، وقد قيلَ

فيه: إنه لم يتعلّم من أوروبا سوى الانغماس في الشهوات والانكباب على الحياة والإغراق في الملذات. وفي عصر فتح علي شاه القاجاري توجّه عددٌ من الأشخاص نحو أوروبا ومن بينهم: الميرزا صالح الشيرازي، وحسن علي آقا ذكري، حيث انتسبا فور وصولهما إلى إنجلترا إلى الماسونيّة. ومن بين هؤلاء المغتربين في العهد القاجاري والذين يعتبرون من أبرز الأدوات التابعة للغرب: عسكر خان أفشار، والميرزا أبو الحسن الإيلجي، والميرزا جعفر مشير الدولة، وخاصّة فتح علي آخوند زادة، حيث كان هذا الأخير علمانيّاً قلباً وقالباً، وكان يجاهر بمعارضة النبي والأحكام الشرعيّة، وكان عميلاً للحكومة الروسيّة القيصريّة، ولديه كذلك ميول قوميّة، وكان أيضاً متفقاً مع الزرادشتيّة في مخالفته الصريحة للإسلام. وكانت هذه الفئة من المستيرين والمثقفين تقدّم الغرب للإيرانيين بوصفه آلهةً تعبد من دون الله، وترى في الإسلام والدين دليلاً على التخلّف والرجعيّة، وتعتبر الإسلام والدين والقرآن من الأسباب الرئيسة لتخلّف المسلمين.

ظهور الماسونية ونشاطاتها في إيران

أمّا المجموعة الأخرى التي ظهرت في إيران منذ قرنين من الزمن ومهّدت الأرضيّة لظهور التفكير الغربي ومحاربة الدين، فتتمثل بالجمعيات الماسونيّة. والماسونيّة لفظ فرنسيّ مشتق من كلمة «Freemason» والتي تعني: أحد أفراد نقابة البنائين الأحرار في العصور الوسطى، حيثُ كان لهذا الصنف آنذاك نقابة تحمل هذه التسمية، ثمّ تمّ التوسّع في استعمالها فأخذت هذه التسمية تطلق ـ منذ القرن الثامن عشر للميلاد ـ على كلّ تجمعٍ اجتماعي وسياسي سرّي، حيثُ أقيم أوّل تجمع للماسونيّة في إنجلترا، وباشر نشاطه تحت مظلّة الدولة الإنجليزيّة لتنشط في سائر البلدان الأخرى وخاصّة الإسلاميّة منها آنذاك مثل إيران والدولة العثمانيّة ومصر، حيث عملت هذه التجمعات على إضعاف الثقافة الدينيّة، وسوق المسلمين إلى الحضارة الغربيّة.

وكرّست هذه المنظمات الماسونيّة جهودها في البلدان الإسلاميّة على استقطاب المفكرين والنخب الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وحثها على الانتساب والعضوية والانخراط في هذه المنظمات السرّية من خلال بذل الأموال الطائلة وتوفير كافة الإمكانات ووضعها تحت تصرّف هذهِ النخب، لتصل من خلالها إلى أهدافها في البلدان

الإسلاميّة.

وفيما يلي أذكر بعض العبارات التي دوّنتها حول أهداف الحركة الماسونيّة وجمعيّاتها، كي نقف على مقدّمات ظهور الحركات الموجودة على الساحة الاجتماعيّة الراهنة وبداية نشاطها، وتدركوا أنّ الجهود المستميتة التي يقوم بها هؤلاء المثقفون والمستنيرون من العملاء ما هي إلا استمرار لتلك الحركة التي نشأت في إيران منذ قرنين لتستهدف القضاء على الإسلام!

فقد قيل في أهداف الماسونيّة: لا ينبغي للحزب الماسوني الاكتفاء بدولةٍ واحدة أو دولتين أو حتى عدّة دول، بل عليه أن يبسط سلطانه على جميع الكرة الأرضيّة، وأول الخطوات في طريق تحقيق هذه الغاية يبدأ في القضاء على الدّين وعلمائه الذين يعتبرون من أكبر الأخطار على المشروع الماسوني، حيث قالوا: «لابدّ من القضاء على (الدّين) بوصفه العدوّ الأكبر للإنسانيّة، وعلى الماسونيّ عدم الإيمان بأيّ دين، لكن يجوز له التظاهر بالتديّن بغية خداع الناس»! هذا جزءٌ من المشروع الماسوني الذي بدأته الحكومة الإنجليزيّة، ثمّ نسجت الحكومة الفرنسيّة على منواله في تأسيس مثل هذا المشروع على أرضها؛ وبذلك نلاحظ أنّ القضاء على الدين وعلماء الدّين يقع في سلّم أولويّات وأهداف هذه الحركة.

ويعود تاريخ تأسيس الماسونيّة في إيران إلى العصر القاجاري، حيث كان عسكر خان أفشار الرومي أول ماسوني إيراني، إذ عُيّن سفيراً لإيران في فرنسا عام ١٢٢٣ش، وهناك انتسب إلى عضويّة البيت الماسوني، ثمّ تلاه الميرزا أبو الحسن الإيلجي حيث أرسله فتح علي شاه عام ١٢٢٤ش إلى لندن فانبهر بالغرب، وقد صنّف كتاباً ضمّنه مشاهداته في هذا السَفر، حيث يمكن الوقوف على انبهاره بنمط الحياة الغربيّة من عنوانه؛ إذ أسماه (كتاب الانشداه) للدلالة على عميق دهشته وانبهاره بعظمة أوربا والحياة الغربيّة!

لقد ذهب هؤلاء إلى الغرب ودخلوا في عضويّة الماسونيّة، إلا أنّ أول من عمل على تأسيس فرع للماسونيّة في إيران هو الميرزا ملكم خان ناظم الدولة، حيث أقام قبل قرنٍ من الزمان وفي عام ١٢٧٤ش بالتحديد أوّل مجمعٍ للماسونيّة في إيران وأطلق عليه اسم (دار النسيان) وقد تمّ إغلاقه فترة من الزمن، ليعاد افتتاحه فيما بعد ليواصل أعماله باسم (جامع الإنسانيّة). وأوّل مجمع للماسونيّة تمّ تأسيسه في إيران وحظي بالاعتراف العالمي

والدولي كان في عام ١٣٢٥ش باسم (مجمع الصحوة الإيراني). وفي عام ١٣٥٢ش أي قبل انتصار الثورة بسبع سنوات نشرت الولايات المتحدة قائمة بأسماء أعضاء هذا المجمع، وقد ظهر فيها اسم (شريف إمامي) بوصفه أستاذاً كبيراً في هذا المجمع، وفي عام ١٣٦٧ش/ ١٩٨٨م أعلنت القناة الإنجليزيّة الرابعة تعطيل النشاط الماسوني في إيران بعد الثورة وانتقالها إلى ولاية كاليفورنيا في الولايات الأمريكيّة المتحدة، وهذه على نحو الإجمال هي المجموعة الثانية من الماسونيين والتي كانت تطغى عليها الصبغة السياسيّة وعملت على محو الدين والإسلام وعلماء الدين في إيران.

كتابات المستنيرين المعاصرين امتداد للمشروع الماسوني

وإنما ذكرت هذه المقدّمة، لتعلموا أنّ الكلمات التي تصدر حاليّاً وتظهر في كتابات بعض هؤلاء المثقفين والمستنيرين والمنبهرين بالغرب والمتأثرين به ليست شيئاً جديداً. وإنما تعود جذورها إلى ما قبل قرنين من الزمن، حتى تحوّلت المواجهة مع علماء الدين في عصر رضا خان إلى العمل واستخدام العنف والقوّة وتجريد العلماء من زيّهم للقضاء على المؤسّسة الدينيّة. وكان ذلك بدعم هذه المنظمات الماسونيّة حيث كان نظام رضا خان ومحمد رضا منقاداً إلى الإنجليز والحكومات الغربيّة بشكلٍ مطلق، وكانت المخالفة للمؤسسة الدينيّة على قائمة أهدافهم. وها نحن نشاهد حاليّاً عودة بعض هؤلاء المثقفين والمستنيرين الذين أخذوا يواجهون علماء الدين بأشكالٍ مختلفة، وعملوا ردحاً من الزمن على التشكيك بمضامين العلوم والتعاليم التي يتلقونها في الحوزات العلميّة. وعملوا حيناً على طرح الإدارة العلميّة إلى جانب الإدارة الفقهيّة وقالوا: لابد من إدارة المجتمع علميّاً، متهمين الإدارة الفقهيّة بعدم الكفاءة. ومن الواضح أنّ الإدارة الفقهيّة تعني الإدارة الدينيّة وإدارة علماء الدين والمؤسّسة الدينية، وإن مخرج هذه الكلمات واحد فهي وجوه لعملة واحدة وإن اختلفت في الظاهر، وإلا فإنّ غاية هؤلاء السادة واحدة تتمثل في محو أساس الدين تحت ذريعة عدم كفاءة الدين والإسلام في إدارة المجتمعات البشريّة المعاصرة، ولابدّ من القضاء على المؤسّسة الدينيّة بوصفها المتكفلة بتنفيذ الأحكام الدينيّة والشرعيّة.

مشروع سروش مع المؤسسة الدينية

وقد لاحظتم في المقال الأخير [مقال الدكتور سروش] الذي ظهر على صفحات مجلة كيان كيف تعرّضت المؤسّسة الدينيّة إلى هجومٍ من نوعٍ آخر حيثُ أُتهمت بالارتزاق على الدين، وعليه فالدين الذي يقدّمونه إلى الناس إنما يداعبون به عواطف الناس ويقدّمونه على نحوٍ ينسجم مع رغبات العامّة ولا يوافق النصوص الدينيّة الحقيقيّة، وعليه لا يمكن الركون والاعتماد على هذا الدين وهذا التفسير الذي تقدّمه المؤسّسة الدينيّة الراهنة للوحي.

الشيء الآخر هو أن لا تتحوّل المؤسّسة الدينيّة بوصفها صنفاً منظماً، وبعبارةٍ أخرى أن لا يكون للمؤسّسة الدينيّة لجانٌ ومنظمات. وهذا نمطٌ آخر من الهجوم على الحوزة العلميّة الذي قاده في السابق أمثال الميرزا ملكم خان وفتح علي آخوند زادَة، وتقي زادَة، ورضا خان. فماهيّة العمل واحدة وإن اختلفت أشكالها ومضامينها باختلاف العصور والأزمنة، وإنّ هذه السلوكية هي من بعض الجهات تقليد للحركة البروتستانتية في أوروبا ضد الكاثوليكية، وهي أداء غربي يقوم به بعضُ المثقفين عندنا. وخاصّة حينما يتمّ التعريف بهم في الصحف والمجلات الأمريكيّة وتشبيههم بـ (مارتن لوثر) في العالم الإسلامي، ولذلك يبدو لنا أنّ هؤلاء يؤدّون اختبارهم ويحاولون النجاح في تقليدهم للحركة البروتستانتيّة الأوروبية. حيث نعلم أنّ البروتستانتيّة لا تؤمن بنظامٍ موحّدٍ للمؤسّسة الدينيّة المسيحيّة، ويقولون للكاثوليك: لا ينبغي أن يكون لنا نظامٌ واحدٌ منسجم، أو ندير حياتنا المعيشيّة من خلال موردٍ أو قناةٍ واحدة، ولابدّ من القضاء على المؤسّسة الدينيّة. وحاليّاً يقوم هؤلاء المستيرون والمثقفون في الداخل بتقليد الشيء نفسه.

وأشير هنا إلى بعض النقاط في مقال الدكتور سروش بشكلٍ عابر.

عنوان المقال (حرّية المؤسّسة الدينيّة) ومفاده أنّ المؤسّسة الدينيّة الراهنة لا تتمتع بالحريّة الكافية وذلك بسبب ارتباطها المعيشي بالناس، إذ فقدت بذلك الكثير من عزتها وكرامتها. وعندما قرأت هذه المقالة وجدت فيه الكثير من التناقضات، بالإضافة إلى الكلمات المتناقضة مع أقوال كاتبه في غيره من المقالات.

سروش بين فقدان الحقيقة والانتصار لها!!

وقبل البدء نذكر أنّ صاحب المقال يبدو في جميع مواطن هذه الكتابة شديد القلق والحرص على حقيقة الدين ويقول: إنّ المؤسّسة الدينيّة الراهنة وبسبب تبعيّتها للعامّة تقدّم للناس ما يوافق مذاقهم، فلم تعد قادرة على بيان حقيقة الوحي والدين، وبذلك فقدت حقيقة الوحي والدين قداستهما وعظمتهما! وكأنه غفل عن إيمانه في موضعٍ آخر بأننا حالياً لا نمتلك حقيقة الدين، وأنّ ما عندنا لا يعدو أنْ يكون فهماً للدين دون حقيقته! وليس للفهم والمعرفة أيّ قداسة، حيث يذهب في مقالات (القبض والبسط) إلى أنّ الفهم والمعرفة الدينيّة ـ كأيّ المعارف الأخرى ـ خاليّة من التقديس، فما عدا مما بدا هنا حيث يبدو شديد الغيرة والحرقة على حقيقة الدين ونصوص الوحي!! وهذا سؤالٌ جدليّ عليه الإجابة عنه! وكأنه ينسى ما قاله في المواطن الأخرى، إذ على الفرد حينما يلتزم بنظرية، أن يلتزم بها دائماً وفي جميع المواطن.

أطروحة سروش في الوضع المالي للمؤسسة الدينية، وقفات نقدية

ثمّ يتطرّق إلى هذا البحث ويقول: كان الشهيد مطهّري يرى آفة الآفات في نظام المؤسّسة الدينيّة في تبعيّتها للعامّة وارتزاقها على الدين. وقبل كلّ شيء أشير إلى معنى الارتزاق على الدين وهل هو صحيحٌ أم لا؟ إنّ للمؤسّسة الدينيّة حالياً ميزانيّة تؤمّن لها من قبل الدين وتتمثل في الحقوق الشرعيّة المفروضة على الناس الذين يؤدونها بدورهم إلى مراجع تقليدهم، فيعمل أولئك المراجع على إنفاقها في إعداد الطلاب وإدارة شؤونهم والحوزات العلميّة والمؤسّسة الدينيّة بغية التفرّغ لطلب العلم والأمور الدينيّة. وهذا جزءٌ من الميزانيّة التي تنفق على المؤسّسة الدينيّة. ولا بأس من الإشارة هنا إلى أنّ صاحب المقال أصدر في هذا المجال فتوى مفادها: لا يصح إنفاق الحقوق الشرعيّة في هذا المجال، معتبراً هذا الإنفاق من النماذج البارزة للخطأ في تشخيص الموضوع! (نأمل أن يطيعه مقلّدوه في هذه الفتوى فلا ينفقونها في هذا المجال!!)

والسؤال الأساسيّ هنا في المورد المالي الذي يجب توفيره للمؤسّسة الدينيّة، وهو ما بحثه الكاتب في هذا المقال وذكر فيه رأي الشهيد مطهّري وردّه. وللكاتب هنا رأيٌ مفاده أنّ المؤسّسة الدينيّة السنيّة تعتاش على أموال الدولة. وأمّا المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة

فهي وإن لم ترتزق على أموال الدولة، لكنها تابعة للناس في ذلك، وفيه نفس المحذور والتبعات والأضرار، حيث لا يمكن للمؤسّسة الدينيّة أنّ تبيّن الدين للناس على حقيقته. إذ سيتحدث علماء الدين حينها بما يناسب أذواق الناس لينتفعوا بالعطاء المادي الذي يتلقونه منهم بإزاء تعليم الدين، وهذا ما أدّى إلى زوال كرامة وعزة المؤسّسة الدينيّة. ويرى أنّ الذين يحصلون على قوتهم من جهاتٍ أخرى أو يمكنهم كسب قوتهم من طرقٍ أخرى عليهم الاعتماد على دخلهم الذاتي، وبذلك ربما يقلّ الإقبال على المؤسّسة الدينيّة والتلبّس بالزيّ الديني، إلا إنّ تفاني هذه المجموعة القليلة والمستوى الكيفي، سيعمل على جبر قلّة العدد والضعف الكميّ.

وقال في موضع آخر من هذا المقال: سواءٌ أخذ عالم الدين معاشه من الناس أم الدولة أم من صندوق مركزي تابع للمؤسّسة الدينيّة (كما يذهب الشهيد مطهري حيث يقترح فتح صندوق مركزي لتوفير نفقات الجميع من أئمّة الجماعة والخطباء والوعّاظ، على أن يكون ذلك الصندوق تحت إشراف المراجع والكبار في المؤسّسة الدينيّة) فإنّ هذا لا يغيّر من الواقع شيئاً، فالمشكلة لا تزال قائمة، حيث يرتزق الفرد في جميع هذه الموارد على الدين.

على نظرية سروش: كيف يعيش عالم الدين؟!!

فإذا لم يُضمن معاش المؤسّسة الدينية من قبل الناس أو الدولة، ولا من خلال صندوقٍ مركزيّ تحت إشراف الكبار في المؤسسة الدينيّة، فما هو الحلّ؟! هل يبقى من طريقٍ غير زوال المؤسسة الدينيّة، أو تفرّغ العلماء والطلاب إلى العمل بأيديهم بأن يعملوا في الفلاحة والنجارة مثلاً أو الحصول على وظيفة في الدوائر الحكوميّة أو غير ذلك من الأشغال والأعمال والحرف، مع القيام بواجب تبليغ الدين ونشره! نريد هنا أن نرى هل يمكن تحقق هذا الأمر؟ وسؤالي لكاتب المقال في هذا الخصوص: هل يحتاج الدين إلى تخصّص أم لا؟ هناك احتمالان لا أكثر:

١ ـ فإن قلت بعدم حاجة الدين إلى تخصّص، فهذا يعني أنك تستهين بالدين ولا تعيرهُ أيّ اعتبارٍ أو قيمة، في حين أننا نعتقد بأنّ الدين يحتاج إلى تخصّصٍ وتفرّغ وبذلٍ للوسع كسائر العلوم والمعارف الأخرى.

٢ ـ وإن ذهبت إلى حاجة الدين إلى تخصّص، فهناك احتمالان أيضاً؛ إمّا أن يتخصّص فيه جميع الناس أو بعضهم، وليس هناك عاقل يذهب إلى الاحتمال الأول؛ إذ لا يمكن لجميع الناس الاختصاص في فرعٍ واحد سواء أكان في الدين أم في غيره، فهذا أمر مستحيل التحقّق، إلا إذا تصوّرنا الدين في غاية البساطة ويمكن بلوغه بقراءة كتابٍ واحدٍ أو نزرٍ يسير من الكتب لساعة واحدة في اليوم والليلة إلى جانب الأعمال الأخرى والوصول إلى كنه حقيقة الدين وتبليغه إلى الناس. وإنْ قلت بتخصّص بعض الناس في الدين ـ كما هو موجود على أرض الواقع ـ فما هي المدّة التي يحتاجها هؤلاء في اليوم الواحد ليقضوها في الدراسة والبحث والتحقيق في الدين ونشره؟ وما هي المدّة التي يحتاجها من العمل الحرّ لتأمين معاشه بالمستوى المتوسّط؟ من الطبيعيّ أنه يحتاج في الأقل إلى سبع أو ثمان ساعات في اليوم، ومع ذلك قد لا يبلغ الحدّ المتوسط في تحصيل كفاف عيشه! فكيف تأمر بإعطاء أمر التحقيق في الدين للذين يأكلون من كدّ يمينهم من العمال والموظفين؟!

هل هناك فرق حقا بين رجال الدين وسائر النخب والمتعلمين؟!

ويذهب صاحب المقال في الأساس إلى عدم ضرورة تولّي أمور الدين طبقة بعينها، ويقول: ليس من الصالح أن تتحوّل المؤسّسة الدينيّة إلى جهازٍ منظم، فالمعرفة الدينيّة بشريّة ولكنها بخلاف العلوم البشريّة الأخرى لا تغدو قويّة وأكثر دينيّة بتحويلها إلى منظومة واضحة الأبعاد أو تحويلها إلى نقابةٍ أو صنف محدّد المعالم.

أولاً: لماذا تختلف المعرفة الدينيّة عن سائر المعارف البشريّة؟ هذا ما يغفل توضيحه.

ثانياً: هل من الإنصاف أنْ نفهم الدين الإسلامي بهذه البساطة، ثمّ نعمل على تبليغه وإشاعته؟

الأمر الآخر أنّ الحقوق الشرعيّة إذا لم تنفق في الدين، فما هو مورد إنفاقها؟ أليس من الأفضل إنفاق الحقوق الشرعيّة التي يدفعها الناس ـ بوصفها من الواجبات ـ في تبليغ الدين نفسه؟ وهل هناك طريقٌ آخر لإنفاق هذه الحقوق في غير إعداد المبلّغين والعلماء والطلاب والمؤلفين؟ والعجيب أنه يُشير في هذا المقال إلى أنّ المؤسّسة الدينيّة تستفيد من الطرق التي يضمنها الدين! فإذا كان الدين نفسه ـ باعترافك ـ قد ضمن هذا الرزق للقائمين على خدمته، إذاً عاد اعتراضك على الدين نفسه!

ثمّ إنه يقولُ في موضعٍ آخر: بما أنّ المؤسّسة الدينيّة تعتمدُ في دخلها على الناس، لا يسعها الإخلاصُ في تبليغ الدين لهم.

نتساءل: وأيّ صنفٍ لا يعتمد في دخله على الأصناف الأخرى؟ فأساتذة الجامعة يدرّسون الجامعيين ويتقاضون أجورهم من الجامعيين أنفسهم أو من الدولة، فلا ينحصر إشكالك بالمؤسّسة الدينيّة هذا أولاً. وثانياً: سوف لا تكون الفيزياء والكيمياء والفلسفة وغيرها من العلوم التي يدرّسها هؤلاء الأساتذة خالصة لوجه الله على هذا الأساس. وهكذا يسري الإشكال على الذين يدرّسون مادّة الدين للصبية في وزارة التربية والتعليم ويتقاضون رواتبهم على أساس ذلك من الدولة التي تأخذ الأموال بدورها من الضرائب التي تفرضها على الناس، ومنهم أولياء هؤلاء الصبية، فيعود الإشكال عليهم أيضاً.

والعجيب أنه يشير إلى ذلك وينكر ورود الإشكال على الجامعيين دون أن يوضح ذلك! لأنه بنفسه ـ طبقاً للتعريف الذي يقدّمه ـ جزءٌ من المؤسّسة الدينيّة التي ترتزق على الدين! ففي مقاله هذا الذي يحمل عنوان (حرّية المؤسسة الدينيّة) يرتزق على الدين حينما يتقاضى أجره عليها! وكذلك الدروس التي يلقيها عن الدين والفلسفة الدينيّة ثمّ يتقاضى راتباً بإزائها، فلا تكون هذه الدروس خالصة لوجه الله، وعاد الإشكال عليه أيضاً!

ويذكر الأطباء مثلاً ويقول: إنهم كعلماء الدين يرتزقون بعلمهم؛ ولكنه يستدركُ قائلاً: لكن هناك فرقٌ بين الأطباء وعلماء الدين، إذ هناك حاجزان يقفان في طريق الأطبّاء؛ الأول: منظمة الصحّة الطبيّة، التي تعمل على ضبط ارتزاق الأطبّاء من داخل المؤسّسة الطبيّة. والثاني: السيطرة الخارجيّة المتمثلة بالناس أنفسهم، وذلك عندما يلاحظون تفاقم وضع المريض أو موته بعد وصف الدواء من قبل الطبيب، فلا يتعاملون بعدها معه ولا يراجعونه، فلا يستطيع عندها الارتزاق بعلمه. أمّا علماء الدين فإنه وإن كان هناك حاجز داخليّ من المراجع والفضلاء والمحكمة الخاصّة برجال الدين التي تشرف على أدائهم العلمي والعملي والتي تعمل على تأديبهم ومحاكمتهم إذا صدر منهم ما يخالفُ الدين بالقول أو الكتابة، لكن ليس هناك حاجز خارجيّ عليهم، حيث لا يتمكّن العامّة من تحديد خطأ العلماء أو صوابهم، إذ لا يمكن إخضاع أمور الدين للتجربة كسائر العلوم الدنيويّة، وإنما يؤجّل اختبارها إلى عالم الآخرة! فهل هذا صحيح أم لا؟

الجواب: أوّلاً: يمكن اختبار الكثير من المسائل الدينيّة في عالم الدنيا، وليس

اختبار صحّتها مرهون بعالم الآخرة، تماماً كما في المسائل التربويّة والاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وغيرها من المسائل الدنيويّة.

ثانياً: يمكن لغالبيّة الناس معرفة ما إذا كان عالم الدين صالحاً أو طالحاً، فإذا توجّه إلى التبليغ طالبٌ دون المستوى العلمي المطلوب وتحدّث بأمور لا تليق بشأن العلماء، لا يوجّهون الدعوة إليه ثانية، كما يصنع ذلك مع الطبيب الذي ذكره كاتب المقال في مثاله السابق. وعليه هناك نوع من الرقابة الخارجيّة على أداء علماء الدين والمؤسّسة الدينيّة. وإذا قلت: يمكن تحديد خطأ الطبيب من قبل الناس بشكلٍ أسرع، قلنا: بل هناك من الأطباء من يستطيع إخفاء حقيقته على المرضى لسنوات طويلة، وذلك بأن يصف للناس علاجاً لا تظهر أعراضه الخطيرة إلا بعد عقدٍ أو عقدين من الزمن حيث يبدأ المريض بالشكوى من هذه العوارض الجانبية! وعليه فهذه ليست سوى أمثلة سطحيّة وهي مردودة ومنقوضة طرداً وعكساً.

والعجيب أنه يقول بأنّ العلوم الجامعيّة يمكن اختبارها في هذه الدنيا، ويمكن تحديد خطئها من صوابها، فيما الذي تقدّمه المؤسّسة الدينيّة للناس من علوم الدين لا يمكن تحديد الحقّ من الباطل منه! وهذه مجرّد ادّعاءات؛ فهناك الكثير من المؤلفات الجامعيّة التي لا يمكن في هذه الدنيا معرفة الحقّ من الباطل منها، من قبيل الكثير من النظريّات الدستوريّة والسياسيّة والاقتصاديّة، بل وحتى في العلوم التجريبيّة وعلوم الرياضيّات والفيزياء؛ وذلك لعدم إمكان إخضاعها للتجربة. والخلاصة هناك من العلوم الجامعيّة ما لا يمكن إثبات صحته من خلال التجربة، وهناك من العلوم الدينيّة ما يمكن اختبار الصحيح من الخطأ فيه في هذه الدنيا لكونه قابلاً للتجربة.

المعنى الحقيقي لحرية رجال الدين

لا بأس في الختام بالإشارة إلى أنّ العزة والحريّة من الأمور النفسيّة والمبادئ الأخلاقيّة. والقولُ بأنّ المؤسّسة الدينيّة تفقد حريّتها وعزتها إذا اعتمدت على الناس في معاشها، وأنها إن لم تعتمد في معاشها على الناس ـ وإن كان هذا الافتراض مستحيلَ التحقق باعتراف الكاتب نفسه ـ احتفظت بعزتها وحريّتها، كلام باطل بكلا شقيه؛ لأنّ العزة والحرّية من الأمور النفسيّة، فيمكن للإنسان أن يكون عالماً في الدين وأن يرتزق عن هذا الطريق، ومع ذلك يحتفظ بعزته وحريّته واستقلاله!

ويجدر بنا هنا أن نسوق هذا المثال؛ فقد نُقل أنه جاء وفدٌ من قِبل نظام الشاه إلى الإمام الخميني وعرض عليه مبالغ طائلة بإزاء سكوته عن جرائم الشاه! فقال له الإمام الخميني: عودوا إلى مليككم وقولوا له: إن السيّد الخميني يعطيك أضعاف هذا المال على أن تغادر البلاد. وهنا سأله أحدهم: ومن أين لك هذا المقدار الكبير من الأموال؟! فأجابه الإمام الخميني: سأدعو كلّ شخص من الإيرانيين كي يدفع توماناً واحداً، وبذلك سنحصل على هذا المقدار من المال لإخراج الشاه!

إذن، هناك من العلماء الكبار في المؤسّسة الدينيّة من يتمتع بعزة نفسٍ عالية، ومع ذلك يعتمد في معاشه على الناس، دون أن يكون لهم سلطان عليه. ومن ناحيةٍ أخرى هناك الكثير من خارج المؤسّسة الدينيّة من يضحّي بعلمه من أجل المال!

الحقوق الشرعية بين الأجرة والأداء الديني

المسألة الأخرى أن الناس لا يدفعون (الحقوق الشرعيّة) كأجرة لعلماء الدين، وإنما يدفعونها كدَينٍ في ذمتهم، أي أنّ الناس يرون من الواجب عليهم القيام بوظائفهم الدينيّة، وقد أجاز الدين الإنفاق من هذه الحقوق على القائمين على خدمته؛ إذاً فالناسُ يرونَ أنفسهم مسؤولين تجاه الدين، وليس تجاه الفرد المتخصّص في الدين. وعليه لا تعتمد المؤسّسة الدينيّة على الناس في معاشها، بل إنها تحصل على ميزانيتها من الدين نفسه، ولذلك تسعى إلى بذل كلّ ما بوسعها في خدمة الدين وبذلك يقدمونه خالصاً للناس. فإذا صادف وتمرّد الناس ولم يعملوا بما يمليه عليهم الدين من الواجبات فعندها ستبحث المؤسسة الدينية عن مخرجٍ لأزمتها، لكنّ الناس في الوقت الحاضر يعملون بواجباتهم الدينيّة. وإذا ذهب المبلّغ وأعطاه الناس شيئاً من المال، كان ذلك بمنزلة العطاء الذي يتقاضاه الأستاذ الجامعي من المال بإزاء تدريس الفيزياء والكيمياء.

وخلاصة القول: ليس الأمر كما يقال من أن تعليم الدين ليس خالصاً على الدوام. بل إن الناس يقدّرون عالم الدين الذي ينتقدهم ويهدي إليهم عيوبهم، ويقولون: لقد أحسنَ هذا العالم في موعظتنا، ولم يعمل على مداهنتنا؛ فإذاً لا يصحّ التعميم بأن يقال: إنّ كلّ من اعتلى المنبر وأخذ مالاً من الناس فقد تحدّث بما يُرضي الناس، فالناسُ إنما يدفعون نقودهم إلى الخطيب لكي يعرّفهم الدين على حقيقته، وإن أدّى ذلك إلى إزعاجهم أحياناً!

فكيف توصّلتم إلى أنّ عالم الدين إذا تقاضى أجراً على علمه، لم يُقدّم للناس ديناً خالصاً؟! فالحقيقة خلاف ذلك! وطبعاً هناك بحثٌ في طريقة استلام الأموال من الناس لا يسع المجال لذكرها، ولكن ما يدّعيه صاحب المقال واهٍ وضعيف، ولا يمكن الالتزام به على عمومه.

وفي ختام هذا المقال أطرح سؤالاً شفوقاً على صاحب المقال:

العمالة للأجانب أم للناس؟ أيهما أفضل؟

لنفترض أنّ هناك تبعية للناس من قبل المؤسّسة الدينيّة! ولكن أيهما أفضل؟ هل تبعيّة هؤلاء الناس أفضل أم تبعيّة الغرب والأجانب؟! هل التبعيّة للمسلمين أفضل أم التبعيّة للكفار؟! هل على المسلم المتديّن عندما يلقي كلمة في الناس أن يتكلّم بأسلوبٍ يعجب المسلمين والمؤمنين وأسر الشهداء؟ أم عليه التكلّم بأسلوب يعلو له هتاف وتصفيق الدول الغربيّة؟! فإذا كانت لنا تبعيّة وعمالة، فإنما هي تبعيّة لهؤلاء الناس، في حين أنه يتكلم ليُطرب الأبواق الإعلاميّة الغربيّة! لقد كانَ كلٌّ من الشهيد السيّد البهشتي وبني صدر عميلان، ولكنّ عمالة السيّد البهشتي عادت بالنفع على الناس، وعمالة بني صدر خدمت الاستعمار الغربي. وها أنتَ ترى المستنقع الذي آل إليه بني صدر، والمرتبة التي بلغها الشهيد البهشتي!

باعتراف كاتب المقال، هناك عمالة وتبعيّة بين جميع أبناء الإنسانيّة، لكن ينبغي للفرد أن يرى أيّ تبعيّة تأتي بالعزة والكرامة، وأيّ عمالة تأتي بالذلّ والهوان؟ وقد أثبت عمالته في مقاله هذا. وقال: إنّ المؤسّسة الدينيّة قد أصيبت بالجهل، لأنها أضحت تابعة للناس والناس في الغالب من الجهلاء! ونقول له: ليس هناك عالمٌ مطلق، ولا جاهل مطلق، بل العلم والجهل من الأمور النسبيّة، فليس هناك من يعلم شيئاً إلا ويجهل شيئاً آخر، وللأسف الشديد فإنّ كاتب المقال حينما يحاضر في حشدٍ من الناس فيهتفُ ويصفقُ له عددٌ من الأشخاص، يتصوّر أنهم بأجمعهم من العلماء، فيما يرى السوادَ الأعظم من الناس الذين يحضرون المساجد ويشهدون صلاة الجمعة والجماعة جهّالاً بأجمعهم!

ونحن نقول له: إذا أصيبت المؤسسة الدينيّة بداء الجهل، فاعلم أنك مصاب بالداء ذاته، بل أنت مصابٌ بداء التبعيّة والعمالة للغرب! حيث إنّ الكثير ممّن يستمع إلى كلامك لا يفقه شيئاً منه وجهله فيه جهلٌ مطبق!

الأمر الآخر أنه مدين بما ذكره في مقاله هذا إلى المؤسسة الدينيّة، حيثُ يستشهد في

كلامه عن ضرورة أن يتمتع عالم الدين بالكرامة وعزة النفس بما ورد في كتاب (المحجّة البيضاء) و(آداب المتعلّمين) و(حاشية جامع المقدّمات) وهي بأجمعها مؤلفات صنفها علماء الدين. فلو لم يكن هناك علماء متخصّصون في الدين ليستخرجوا هذه النوادر والحكم من النصوص والمصادر الدينيّة، هل كان بإمكانه الوصولُ إليها؟! فها هو يقتات على تراث المؤسّسة الدينيّة في كتاباته، بل ويتقاضى أجوره منها! فما هو السبب الذي يدفعه إلى التحامل على علماء الدين؟ والحال أنّ الإمام الراحل الخميني قال: (لولا المؤسّسة الدينيّة لما كان هناك إسلامٌ ولا دين)، فلماذا يتفوّه بما يخالف كلام الإمام الخميني كلّ الاختلاف؟!

وفي الختام نقول لهؤلاء المثقفين والمستيرين والكتّاب: لقد أثبت التاريخ أنّ الصنف الوحيد الذي قاوم الاستعمار بمختلف صولاته العسكريّة والثقافية وغيرهما، وصمد حتى النهاية وحفظ الأرض والدين والإسلام والوحي هو الصنف المتمثل بالمؤسّسة الدينيّة. فلماذا تسلكون الطريق الذي سلكه قبلكم أمثال (رضا خان) ولماذا تشدّون على مخالفة علماء الدين والمؤسّسة الدينيّة؟!

وطبعاً نحن لا ننكر وجود بعض المتلبّسين بزيّ العلماء في المؤسّسة الدينيّة، إلا أنّ هذه المؤسّسة بمجموعها قد أثبتت جدارتها في حفظ الدين. وإنّ هذه الثورة التي فتحت صفحة جديدة للإنسانيّة قد قادها رجلٌ من هذه المؤسّسة الدينيّة، وعليه هل من العدل والإنصاف أن تتعرّض هذه الثورة لمثل هذه الهجمة الشرسة والشعواء؟!

نضيف هنا أننا نتوقع في المستقبل تصعيداً أشدّ وقعاً من هؤلاء المتأثرين بالغرب، حيثُ قام أسيادهم بأكثر مما يقوم به هؤلاء، حتى وصل الأمر بأمثال (كسروي) إلى مهاجمة القرآن الكريم والنبي الأكرم والإمام الصادق، ولذلك نحن نتوقع ذات الشيء من هؤلاء، ولكننا مع ذلك ننصحهم بالكفّ عن هذا النهج.

وننوّه بهذا التحذير أيضاً: إننا سنقفُ بكلّ ثقلنا أمام هذه التحدّيات، وسنقاوم هذه الهجمات التي لا تهدف إلا إلى الترحيب بالاستعمار والإمبرياليّة ومن يرفع لواء الهجمة الثقافيّة ضدّنا، وليعلموا أننا لن نكفّ عن الكلام ما دامت حناجرنا، ولن نكفّ عن الكتابة ما دامت أقلامنا، وسنحدّث الناس ونفضح حقيقة هؤلاء العملاء، وإنْ هم صعّدوا من وتيرة هجمتهم، سنتقدّم بدورنا بما عندنا من الكلام الذي سنصدع به في حينه.

حفظ الله الإسلام وإيران من شرور الأجانب.

الحوزة والجامعة والوحدة النموذجية

مشروع متكامل لأطروحة تقارب الحوزات والجامعات

الشيخ علي رضا الأعرافي(*)

ترجمة: صالح البدراوي

المقدمة

تمثّل النخب والكفاءات إحدى أهم العوامل التي تدلّ على حيوية المجتمعات البشرية وانسجامها وفعاليتها. وتعود وحدة النخب على المجتمع بفوائد كثيرة، منها الهدوء والسكينة والأمل والثقة بالنفس وبُعد النظر، كما تؤدّي إلى إطلاق الطاقات والجهود بأقصى إمكانياتها والمحافظة عليها من الهدر والاستنزاف، وتشمل النخب طيفاً واسعاً من العلماء والسياسيين والأُدباء والمبدعين والفنانين وأصحاب القنوات الإعلامية المختلفة.

من هنا، فإنّ إقامة الوحدة فيما بين هذه الرموز، يعدّ واحداً من حقوق المجتمع الذي يطمح إلى التطور والرُّقي.

والمصداق الأوضح والأشمل لوحدة النخب والكفاءات في إيران الإسلامية إنما يتجسّد في الوحدة بين الحوزة والجامعة، فقد استمرت الجهود التي بُذلت من أجل تحقيق هذه الوحدة، منذ بداية انطلاق الثورة الإسلامية للشعب الإيراني وحتى وقتنا الحاضر، ولم يبتعد هذا الهدف عن أنظار رجال الحوزة والجامعة إطلاقاً، على الرغم من كلّ الصعوبات والعراقيل التي ظهرت أمامهم في هذا المسار.

واليوم، فإنّ إلقاء نظرة سريعة على التجارب السابقة، واستحضار القرآن العظيم للروّاد والناشطين في هذا الميدان، بإمكانها أن تساعدنا في فهم أبعاد هذه المسيرة بشكل

(*)رئيس جامعة المصطفى العالمية في إيران، ورئيس مركز دراسات الحوزة والجامعة، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، ساهم بشكل فعّال في تجويد النظام التعليمي في حوزة قم، لا سيما قسم الدراسات والأبحاث.

أوضح، والإفصاح عن هذا الهدف بأُسلوب عصري، والوصول إلى السبل الكفيلة لإنجازه. وقد كان لمحاولات التقارب والتعاون التي حصلت بين الحوزويين والجامعيين نتائج قيّمة في الميادين الثقافية والسياسية بشكل أساس، وتجلّت في المؤسسات الحكومية.

وفي العقد الثالث للثورة، حظيت أعلى وأكثر مستويات الوحدة عمقاً باهتمام نخب الحوزة والجامعة، وبالأخص اهتمام ورعاية سماحة السيد القائد[الخامنئي] (حفظه الله)إذ إنّ حركة إنتاج العلوم وحرية التفكير، تعبّر عن أهم مستوى من مستويات وحدة الحوزة والجامعة، وفي حال نجاح هذه الحركة فمن الممكن أن نشهد نجاحاً أوفر وأعمق وأكثر حيوية على المستويات الأخرى، وأن نتوقع تحقيق الوحدة بين النخب في جميع ميادينها الأُخرى وبمستوى أفضل مما هو عليه اليوم.

وبناءً على هذا الأساس ولغرض تحقيق هذه الوحدة السامية والشاملة، لاحظنا خلال السنوات التي سبقت انتصار الثورة الإسلامية بقيادة سماحة الإمام الخميني رحمه الله أنّ اثنين من العلماء المثقفين والبارزين، وهما آية الله المطهري رحمه الله وآية الله مفتح رحمه الله يتوجهان إلى العاصمة طهران، ويعملان على تمهيد الأرضية المناسبة للتقارب بين الحوزويين والجامعيين، من خلال تواجدهم في أروقة الجامعات.

كان هدف هذين الرجلين الجليلين، يتمثّل بالتوصل إلى قراءة جديدة للحضارة العصرية والمناخات الجديدة وإحداث التأثير الإيجابي والفعّال في هذه الأوساط؛ ذلك أنّ الحوزة إنما يكون بوسعها أن تؤثر تأثيراً فاعلاً في الجامعة، عندما تنمو داخلها وتطّلع عليها بشكل صحيح وسليم. لقد استهدف هذان الفاضلان تحقيق المعرفة الأفضل والتأثير الموجّه والصحيح في هذا الوسط؛ وكان هدفهما الأساس والمهم يتمثل في ارتقاء هاتين المؤسستين إلى الوحدة والانسجام في تحقيق الأهداف الغائية والدينية والوطنية الكبيرة. ولهذا الغرض فقد كانا يعملان من أجل إحياء النزعة الدينية في الجامعات.

المراحل التاريخية للعلاقات بين الحوزة والجامعة

يقسم موضوع المسار التاريخي بين الحوزة والجامعة في العالم الاسلامي بشكل عام، وفي بلادنا على وجه الخصوص، إلى ثلاث مراحل، حيث يمكن تقسيم كل مرحلة إلى أقسام أُخرى أيضاً.

المرحلة الأولى: مرحلة الاندماج التام

لا تختلف المراكز العلمية والتعليمية في نطاق العلوم الدينية والإنسانية فيما بينها من الناحية الأصولية، إذ إنّ العلوم الدينية والإنسانية وفي مختلف المواضيع، كانت تدرّس وتناقش في أماكن مشتركة. وخلال هذه المرحلة الطويلة لم يكن هناك أي تباين أصولي بين المراكز العلمية والتعليمية، وكانت جميع هذه المراكز تدار بنظام واحد تقريباً ولعدّة قرون.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود توجّهات مختلفة ومتباينة لدى الحوزات العلمية المختلفة، في الوقت الذي كانت تسير فيه على نظام تعليمي واحد، وكمثال على ذلك، نلاحظ وجود اختلافات وتوجهات وميول متباينة بين الحوزة في شيراز وإصفهان وحوزات النجف وبغداد. وفي الوقت الذي كانت تسير فيه هذه المراكز على نظام إدراي ودراسي واحد ـ سواء الحوزات الشيعية في بغداد والنجف والحلّة وجبل عامل أو شيراز والري وطهران وقم أو في الحوزات السنية، مثل المدارس النظامية أو الأزهر في مصر ـ لكن اتجاهاتهم من الناحية الكلامية والفلسفية والحديثية والتفسيرية كانت تختلف فيما بينها. وعلى سبيل المثال كانت الفلسفة والطب متداولة بشكل أكبر في بعض المراكز، وفي المراكز الأُخرى كانت أقلّ تداولاً.

وقد استغرقت هذه المرحلة عدة قرون، ويمكن تقسيمها إلى مرحلتين هما:

أ) المرحلة التي ظهرت في عصر الثقافة الإسلامية، والتي اتسمت بالطابع الديني على الأكثر.

ب) المرحلة التي وسّعت فيها هذه المراكز دائرة نشاطاتها.

وبشكل عام، فقد تميّزت هذه المرحلة بالوحدة.

المرحلة الثانية: ظهور النخب الجامعية في العصر القاجاري

بدأت هذه المرحلة خلال الثورة الدستورية حين اتسمت حوزتنا العلمية بقليل من الانحسار، والسبب في ذلك يعود في الواقع إلى التطورات التي حصلت في العالم الغربي والتي أدت إلى إلغاء أو توقف النشاطات العلمية والمعرفية في حوزتنا.

بدأت هذه القضية بالتحديد قبل الثورة الدستورية، وتفاقمت حدتها أثناء تلك

الثورة، وتعرّضت البلدان الإسلامية الأخرى إلى هذه الموجة أيضاً.

وتمثل التطور الذي حصل في هذا المجال بإيفاد الطلبة الجامعيين إلى خارج البلاد، فأصبح هؤلاء الأفراد نقطة البداية ونواة تأسيس الجامعات والذهنية الجامعية، ثم تأسست دار الفنون فيما بعد.

وتشكل خلال فترة الحكم القاجاري بالتحديد مركزان للعلم والمعرفة:

الأول: لغرض تيسير الأمور اليومية للناس وهو (الجامعة)، والثاني: هو مركز لدراسة المسائل المعنوية والفقهية والدينية والأُصولية، أي (الحوزة العلمية).

وقد ظهرت في هذا المرحلة مراكز تعليمة جديدة، ففي المراحل الدراسية الدنيا ظهرت المدارس الحديثة بإزاء الكتاتيب، وفي المراحل الدراسية العليا ظهرت الجامعات والمدارس العليا في مقابل الحوزات الدينية التي كانت تحظى بمكانة خاصة.

المرحلة الثالثة: عقب انتصار الثورة وعودة التقارب

ظهرت هذه المرحلة بعد انتصار الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني، فحدثت تطورات كبيرة في البُنى والأسس الفكرية والاجتماعية والسياسية. من هنا، يمكن القول بأنّ البذرة الصغيرة التي زُرعت يوماً على يد العلامة الطباطبائي وبعض كبار رجال الحوزة والجامعة، قد آتت أكُلها، وبناءً على هذا الأساس أخذت الفئات المختلفة تشعر بالتقارب، لأنّ العامل الديني هو الذي تصدى لتحمل أعباء المسؤولية.

نظريات في وحدة الحوزة والجامعة

عندما نصل إلى موضوع تعريف الحوزة والجامعة، تواجهنا ثلاثة آراء حول هذا التعريف، وهي: تعريف الحدّ الأعلى، تعريف الحدّ الأدنى، والفهم المتوازن لهذه القضية. وسوف نتناول هنا كل واحد من هذه الآراء الثلاثة بالتفصيل.

١ـ نظرية الحد الأعلى ومعضل الفشل الميداني

تتوجه الأنظار في تعاريف الحدّ الأعلى لمفهوم وحدة الحوزة والجامعة إلى وحدة هاتين المؤسستين العلميتين في جميع الميادين والشؤون المتمثلة بالأهداف والقضايا وأساليب

البحث والتحقيق والنظام التعليمي وغيرها. ويستفاد من هذا الرأي أنّ أيّ مجتمع من المجتمعات تقوم فيه مؤسستان أو عدّة مؤسسات اجتماعية بأداء مجموعة من الأعمال والواجبات المشتركة سوف تظهر بينها حالة من التنافس والاختلافات، إلى أن تتمكن إحدى هذه المؤسسات من التفوق على بقية المؤسسات والإيفاء بأداء الواجب، فتتصدّى بمفردها لأداء تلك الواجبات؛ ولذلك طالما كانت للحوزة والجامعة واجبات وأعمال مشتركة كثيرة، فإنّ الاختلاف بينهما سوف لن يزول إلاّ عندما تتوصلان إلى تحقيق الوحدة الكاملة بشكلٍ من الأشكال بينهما.

وفي هذا الصدد، هناك فريق يسعى إلى تحقيق الوحدة بين الحوزة والجامعة عن طريق هضم الجامعة وذوبانها في قوالب النظام التعليمي والدراسي للحوزة، باعتبار أنّ الحوزات العلمية الشيعية، وعلى مرّ التأريخ كانت هي القدوة، وأنّ الحوزة ورجالاتها، تكفلت بتدريس مختلف العلوم الدينية وغير الدينية عبر التاريخ، هذا من جهة، وفي المقابل من الممكن اعتبار النظم التعليمية والدراسية التقليدية للحوزات العلمية غير علمية على الإطلاق، واستناداً إلى ذلك يمكن القول بأنه يجب على الحوزات العلمية أن تقوم بتنظيم نفسها من الناحية الهيكلية والنظام التعليمي والدراسي، وتظهر بمظهر الجامعات، لكي يتسنى لها التأقلم مع الأجواء العالمية المحيطة بنا، وتكون قادرة على حلّ القضايا المعاصرة.

والرأي الأكثر اعتدالاً في هذا السياق يقول: إنه بإمكان هاتين المؤسستين العلميتين التوحّد فيما بينها في إطار جديد. وبتعبير آخر، إنّ هذا الرأي يسعى ومن خلال إلغاء الأقسام الهيكلية الضعيفة في كلتا المؤسستين وتقوية الأقسام العملية فيها، وإنشاء مؤسسة جديدة... يسعى كي تكتسب الوحدة بين الحوزة والجامعة طابعاً عملياً على أرض الواقع.

إذن، أُطروحة الحدّ الأعلى كانت تهدف إلى تحقيق الوحدة المطلقة بين هاتين المؤسستين العلميتين على جميع الأصعدة، سواء في الأهداف والقضايا والأساليب، والنظام التعليمي والدراسي وغيرها، والتي ستؤول أخيراً إلى إلغاء هوية الحوزة أو الجامعة من الناحية العملية، ومن الطبيعي أنّ هذا الاتجاه المتطرّف لم يكن بوسعه الحصول على الموافقة الاجتماعية وتحقيق هذا الهدف على أرض الواقع.

٢ـ نظرية الحد الأدنى وإعاقة القدرة على تحقيق منجزات

فكرة الحدّ الأدنى حول الوحدة بين الحوزة والجامعة، تُبقي على الهوية الحالية لكلتا المؤسستين بشكل كامل وتؤكّد على النقطة التالية فقط: تعمل كلتا المؤسستين على تهيئة الأرضية المناسبة أمام أفرادها لكي يتقبل أحدهما الآخر، ولا يضيّقا المجال أمام تبادل وجهات النظر فيما بينهم، وأن يعملا سوية على دراسة المسائل العلمية والاجتماعية ويبذلا ما في وسعهما من أجل نشر الوعي وتكامل المجتمع الإسلامي، كل من موقعه.

ومن هذا المنطلق، فقد تهيأت خلال العقدين الماضيين الأرضية المناسبة أمام الطلبة الجامعيين، لكي يطلعوا إلى حدٍّ ما على المعارف والأخلاق والعلوم الإسلامية، وبالمقابل فقد تهيأت الفرص أمام الحوزويين أيضاً للإطلاع على العلوم الجديدة، وبخاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ثم تحقيق هذا الهدف عن طريق تواجد البعض من الطاقات الحوزوية في المحيط الجامعي وبالعكس.

وتبيّن خلفيات الحدّ الأدنى من الفهم لطبيعة الوحدة بين الحوزة والجامعة، على مدى العقدين الماضيين أنه على الرغم من كون مسألة التعرف على علوم الطرفين وإقامة الوشائج بينها ضرورية لإقامة الوحدة، لكنّ هذا المقدار من التعامل والتعاون لم ولن يكفي بأي شكل من الأشكال. وبتعبير آخر، إنّ هذا الحدّ الأدنى من العلاقة وبسبب عدم امتلاكه القدرة العملية الفاعلة في حلّ المعضلات التي تواجهها البلاد، وبخاصّة القضايا المتنوعة والمعقدة الحالية، لا يمكن تقديمه على أساس أنه الحل الأمثل والأنجح بأي شكل من الأشكال.

٣ـ نظرية الوحدة الواقعية المتوازنة

بعد أن أصبح واضحاً أنّ النظريتين السابقتين لم تتمكنا من طرح رؤية جديدة شفافة ومنتجة عن وحدة الحوزة والجامعة، يبدو أنه من الضروري تقديم تصوّر ثالث، وينبغي أن تمتلك هذه الرؤية الواقعية صفتين أساسيتين هما:

أ ـ توفر إمكانية تحققه على أرض الواقع.

ب ـ أن يكون قادراً على إعطاء إجابة مناسبة عن المتطلبات المختلفة للمجتمع

الإسلامي في جميع الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والعلمية، وكذلك في الميادين الوطنية، والإقليمية، والعالمية.

ومن المناسب هنا أن نتطرق إلى دراسة مصطلحي (الوحدة) و (الاتحاد) وما نعنيه بهما. فهذان المصطلحان مفهومان مختلفان فلسفياً؛ فالوحدة تعني الشيء الواحد الذي له وجود في الواقع، والاتحاد يعني شيئين مختلفين مع بعضهما، ولكنهما في نفس الوقت يشتركان مع بعضهما من إحدى الجهات؛ من هنا فعندما نستخدم مصطلح الوحدة، فإننا لا نعني بذلك الوحدة والاندماج الفلسفي، بل نقصد بذلك مصطلح الاتحاد.

والملاحظة الأُخرى أنّ الوحدة بالمعنى الفلسفي لا مكان لها على الإطلاق، كما أنّ تأسيس المراكز التلفيقية أو المشتركة لا يعني أيضاً وحدة واندماج المؤسستين. بل هي محاولات لغرض تحقيق التقارب بين هاتين المؤسستين التعليميتين؛ بدون أن تتحقق الوحدة الهيكلية والوحدة المنهجية بينهما.

إذن، فالمقصود هو أنّ أهدافاً محددة، تحرّك الحوزة والجامعة باتجاه نقطة مشتركة، وفي ظلّ ذلك يتوصّلان إلى تحقيق وحدة الهدف من خلال التعاون والتنسيق.

إنّ حتمية الوحدة على نطاق الأهداف يعني الاندماج وبلوغ الأهداف العامة والمشتركة، ولا وجود للوحدة والاندماج فيما دون ذلك، ولا في النظام التعليمي والأُسلوب الدراسي.

ضرورة وحدة الحوزة والجامعة: المبررات والمسوّغات

لا يمكن أن نتصوّر في إيران الإسلامية انفصال المؤسستين العلميتين التعليميتين والدراسيتين الكبريتين، أعني الحوزة والجامعة، وبعبارة أُخرى انفصال نخب وكفاءات المجتمع؛ لأنّ انفصال النخب في أي مجتمع من المجتمعات ينطوي على الكثير من العواقب الوخيمة.

نريد أن نشير إلى جملة من النقاط المهمة التي تدلّ على ضرورة وحدة الحوزة والجامعة.

١ـ وحدة الحوزة والجامعة حقّ مجتمعي حتمي

إنّ وحدة الحوزة والجامعة والتعامل والتقارب والتلاحم بينهما، قبل أن يكون رسالة للنخب في هاتين المؤسستين العلميتين، هو حقٌّ لكل المجتمع. وبتعبير آخر: إنّ المجتمع له

الحق في أن يطالب رموزه العلمية بالتقارب والوحدة؛ لأنّ التأثير الذي ينطوي عليه التلاحم أو الانفصال على السلامة أو عدم التوازن الاجتماعي وعلى تطور المجتمع وانحطاطه، إنما ينعكس مباشرة على المجتمع. ومن هذا المنطلق، فإنّ تعامل الحوزة والجامعة والتنسيق والتواصل العملي والمفيد بينهما ليس مقولة نتداولها من باب التفنن بالكلام، بل بصفته حقاً من حقوق المجتمع ومسألة إستراتيجية لابد أن نهتم بها ونعمل من أجل تحقيقها.

٢ـ تحقيق الوحدة النخبوية للانسجام الاجتماعي

يحتاج المجتمع إلى الوحدة والانسجام من أجل المحافظة على ديمومته وبقائه، وهذه الوحدة والانسجام إنما تتحقق عن طريق التعامل والتعاون البنّاء بين المؤسسات الاجتماعية؛ ولهذا فإنّ هذين المركزين العلميين والثقافيين للمجتمع واللذين تتخرج منها أغلب النخب الاجتماعية، إذا لم يكونا متحدين في المسائل الكبيرة والإستراتيجية، فلا يمكن الوصول إلى تحقيق الإنسجام الاجتماعي المطلوب.

إنّ التجارب المستحصلة خلال التاريخ الطويل لبلادنا تشير بكل وضوح إلى أنّ التحولات التاريخية والاجتماعية والسياسية، قد تأثرت تأثراً عميقاً بتقارب أو تباعد وانفصال النخب الاجتماعية، وبالأخصّ الحوزويين والجامعيين، فالثورة الدستورية وتأميم النفط، والأهم من هذه وتلك، الثورة الإسلامية العظيمة في إيران، إنما هي نماذج عملية لهذه النظرية.

٣ـ انفصال النخب والصراع النفسي للمجتمع

إذا كانت نخب المجتمع وعلماؤه ـ وهم الذين يقفون على رأس الهرم الاجتماعي ـ في حال صراع وتضاد غير قابل للحل، فإنّ هذه المشكلة سينعكس تأثيرها على روح المجتمع ونفسيته، وتصيب المجتمع بحالة من الصراع النفسي، تماماً كالفرد الذي يعاني من مشكلة نفسية؛ لأنّ النخب تمثل أهمّ أفراد المجتمع وأكثرهم تأثيراً، ولذا فإنّ وحدتهم، وتعاونهم وانسجامهم يحافظ على سلامة المجتمع ويجعله صحيحاً معافى حسب رأي علم النفس الاجتماعي.

٤ـ القطيعة النخبوية والنفوذ الأجنبي

وحدة الحوزة والجامعة والتعاون بين هاتين المؤسستين المهمتين والمؤثرتين يمثل إستراتيجية بالغة الأهمية في سياق تطور البلاد وازدهارها. وقد بيّنت الدراسات التاريخية أنه متى ما امتلكت النخب في هاتين المؤسستين أهدافاً ودوافع مشتركة، وتعاونت بإجراءات وممارسات منسجمة لغرض إصلاح المجتمع، تحققت نجاحات واضحة، كما أنه من الناحية الأُخرى، فإنّ انفصال وتباعد هذه النخب يترك آثاراً مخزية وبشكل علني وواضح على جميع الميادين المعرفية والثقافية والنفسية والسياسية والاجتماعية. وفي هذه الحال، يفتح الطريق لتسلل الأجانب وهيمنتهم وسقوط البلاد أيضاً.

الوحدة النخبوية: الممهدات والمقدمات

وحدة الحوزة والجامعة، من المسائل الكبيرة والتي يمكن دراستها من عدّة جوانب ومن خلال عدة افتراضات مسبّقة ومقدمات لازمة؛ إذ من الطبيعي أن يكون لهذا الموضوع افتراضيات مسبّقة، وبدون الاعتراف بها من قبل الحوزويين والجامعيين، سوف لن يكون بالإمكان التحدث عن الأهداف والمبادئ المتوخاة من قيام الوحدة بين الحوزة والجامعة. وسوف نتطرق هنا إلى جملة من أهمّ المقدمات والافتراضات المسبقة لوحدة الحوزة والجامعة.

١ـ خلق مناخات صحية للحوار والتعاون

إحدى المقدمات المطلوبة لمناقشة وحدة الحوزة والجامعة، هي الإقرار بأن الوحدة، تحتاج إلى التحاور والتعامل، إذ يجب أن توضع الأحكام المسبقة لكلا الفريقين جانباً، وأن تشكل لجنة استشارية لمناقشة الوحدة الهادفة بين الحوزة والجامعة.

٢ـ التخلي عن التعصب ومراعاة الأخلاق العلمية

أحد الشروط المسبقة لمناقشة وحدة الحوزة والجامعة، هو التخلّي عن التعصب وانتهاج الخُلق العلمي في الحوار. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الكثير من الاختلافات في وجهات النظر حول المسائل العلمية في مجتمعنا لا جذور علمية لها، بل تنطلق من

دوافع شخصية وغير أخلاقية، ولهذا عندما نرجع إلى الآيات الكريمة والروايات الخاصّة بطلب العلم والمعرفة، نرى أنها توصي كثيراً بالتخلّي عن التعصّب الأعمى والتمسك بالأخلاق العلمية.

إنّ الحوزة والجامعة بحاجة إلى أجواء بعيدة عن الإفراط والتفريط، لغرض تحقيق المزيد من التطور والازدهار، حيث تُزول في تلك الأجواء مشاعر سوء الظن والتشاؤم وضيق الصدر من جهة، والتكفير وقلّة الأدب والاعتداء من جهة أُخرى.

٣ـ وجود الهدف والهاجس المشترك

أحد المتطلبات التي تحتاجها مسألة الوحدة بين الحوزة والجامعة هو امتلاك الهدف، إلى جانب الهاجس المشترك، وطالما لم تتوصل الطبقة العلمية في البلاد إلى الوحدة والانسجام في مجال الأهداف والهواجس الكبيرة، فإنّ العمل على خلق الأجواء الفكرية المناسبة، سيبقى بعيداً عن الأذهان.

٤ـ الحاجة إلى اللغة المشتركة

من مقدمات الوحدة امتلاك اللغة المشتركة، أي امتلاك الفهم المتبادل عن المفاهيم والمسائل والأفكار المطروحة من قبل الحوزويين والجامعيين؛ إذ بدون فهم أي مشترك للمسائل وسبل الحل، لا يمكن فتح باب الحوار، والحصول على نتيجة علمية أو عملية إيجابية، حتى مع وجود الهدف والهاجس المشترك ومراعاة الأخلاق العلمية.

٥ـ إزالة التصورات الخاطئة عن الوحدة

تجدر الإشارة إلى أنّ المناقشة التي مرّت آنفاً، حول المقولات المتعددة المطروحة، حول وحدة الحوزة والجامعة، ومنها تعريفا الحدّ الأعلى والحدّ الأدنى، ما زال يلاحظ وجودها في صفوف بعض الحوزويين والجامعيين.

من هنا يجب العمل على إعطاء تعريف عملي مناسب عن موضوع الوحدة، لغرض إزالة هذا التصوّر الخاطئ لكي يصبح بالإمكان الانتقال إلى دراسة المواضيع الأساسية للوحدة الهادفة بين الحوزة والجامعة.

٦ـ مراعاة الإطار العلمي الخاص بالحوزة والجامعة

عند دراسة مسألة وحدة الحوزة والجامعة، يجب أن نعترف على أية حال بأنّ لكلٍّ من هاتين المؤسستين أُطراً علمية خاصّة ودوراً خاصّاً بكل منهما في إدارة أُمور المجتمع وتدبير شؤونه. كما توجد أيضاً أُطرٌ علمية وتنفيذية خاصّة تجعل من مسألة التعاون بين الحوزة والجامعة وتبادل وجهات النظر فيما بينهما، من أجل الوصول إلى غاية مشتركة، أمراً ضرورياً.

أهداف الوحدة بين الحوزة والجامعة

تُرى ما هو الهدف من وحدة النخب في إيران الإسلامية؟ وما هي الأهداف التي يتوخاها الحوزويون والجامعيون من وراء هذه الوحدة؟

١ـ إحياء الحضارة الإسلامية

موضوع تجدّد الحضارة الإسلامية من المواضيع المهمة التي لم تتحقق لحدّ الآن، والتي لابدّ من الاهتمام بها بمختلف السبل. وأحد هذه السبل هو موضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة. ومن الممكن تحقيق التطوّر والازدهار في مختلف الميادين من خلال الوحدة الهادفة بين هاتين المؤسستين، وتمهيد الطريق للوصول إلى تلك الحضارة الزاهرة والسامية.

٢ـ الإنتاج المعرفي وحرية التفكير

إحدى المسائل التي حظيت بتأكيد سماحة السيد القائد [الخامنئي] وركّز عليها بشكل دائم في السنوات الأخيرة، هي الاندفاع نحو إنتاج العلوم وحرية التفكير. ومن هذا المنطلق يتوجّب على النخب والرموز الحوزوية والجامعية في العقد الثالث لانتصار الثورة الإسلامية، التحرّك والاندفاع باتجاه الوحدة الهادفة للوصول إلى تحقيق أهمّ مستوى من مستويات الوحدة بين الحوزة والجامعة، والمتمثّلة بحركة إنتاج العلوم وحرية التفكير؛ لكي تتمكّن هذه النخب أخيراً من الإجابة على التطلعات المشروعة وما يعقده المجتمع من آمال على هاتين المؤسستين، وذلك انطلاقاً من هذه الحركة المباركة؛ من هنا فإنّ توسيع الآفاق العلمية مرهون بالاهتمام بهذه النشاطات.

٣ـ وحدة المناهج الدراسية والعلمية

أحد الأهداف الأُخرى التي ترمي إليها الوحدة بين الحوزة والجامعة، هو الوصول إلى رؤية دراسية وعلمية واحدة. ولتوضيح ذلك نقول: ثبت اليوم أنه من الممكن أن نشاهد نوعاً من التقارب والوحدة بين المناهج الدينية والمناهج العلمية، بعد تنحّي المناهج التي كانت مهيمنة في القرن التاسع عشر الميلادي، والتي كانت تسودها النزعة التجريبية والوضعيّة، من هنا نقول: إنّ باستطاعة الحوزة والجامعة الوصول إلى الوحدة والتطابق في المنهج البحثي والعلمي، ومن ثَمَّ الوصول إلى الوحدة الهادفة بهذه الطريقة بعد التمهيد لها أولاً بتهيئة المقدمات اللازمة لذلك، مثل مراعاة الأخلاق العلمية في الحوار، وامتلاك اللغة المشتركة أيضاً، وبتعبيرٍ أوضح أن تتعرف الحوزة على متطلبات العصر الجديد والأساليب المعاصرة من جهة، وأن تمتلك الجامعة أيضاً انسجاماً أكثر مع الأُسس الدينية والثقافية للعلم والغايات التي يرمي إليها من جهة أُخرى.

٤ـ التعاون النخبوي في تطبيق الأهداف الكبرى للمجتمع الإسلامي

من أهم أهداف المخططين لمشروع الوحدة بين الحوزويين والجامعيين هو تحقيق المبادئ والأهداف الكبيرة للمجتمع، ومن هذا المنطلق، كان رأي الإمام الخميني ﵀ من موضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة، يرمي إلى تحقيق هذا الهدف أيضاً، وهو أن يقوم العلماء في كلتا المؤسستين ـ وهم الذين يمتلكون في الحقيقة تأثيراً واضحاً في الشؤون الاجتماعية المختلفة ـ بدراسة المسائل الاجتماعية الكبرى وأن يعملوا على تقليل نسبة الاختلافات الموجودة بينهم إلى أقل حدّ ممكن، وذلك من أجل المصلحة العامّة.

٥ـ إضفاء الطابع المحلي على العلوم الإنسانية، وأسلمة المعرفة

بما أنّ العلوم الإنسانية تتأثر بالأُسس المعرفية والأنثروبولوجيا، فإنّ أحد أهداف وحدة الحوزة والجامعة يتمثل في تلاقح الجهود واشتراك المساعي لإنجاز هذا المشروع الكبير، والمتمثل بإضفاء الطابع المحلي على العلوم الإنسانية وكذلك أسلمة المعرفة؛ بحيث تأخذ هذه العلوم بعين الاعتبار المسائل الواقعية للمجتمع الإسلامي وأن تكون الإجابات مبنية أيضاً على أساس الثقافة الإسلامية والمحلية الإيرانية.

٦ـ تأسيس الجامعة الإسلامية

من الأهداف المهمة للوحدة الهادفة للحوزة والجامعة، تشكيل الجامعة الإسلامية في المجتمع، يجب أن نعترف هنا بأنّ موضوع تأسيس الجامعة الإسلامية، لن يكفي فقط بالتزام منتسبي الجامعة ـ بمن في ذلك الأُستاذ والطالب والموظف وغيرهم ـ بالضوابط والتعليمات الإسلامية، بل هناك مفردات مختلفة أُخرى تؤثر في هذا الموضوع. وعليه سنضطر إلى الإشارة إلى مفردات الجامعة وتأثيراتها ومدارسة كيفية أسلمة كل منها بشكل مفصل:

أ ـ الهيكل المعماري للجامعة: لقد أصبح تأثير الأفكار الفلسفية والاعتبارية في الطُرُز المعمارية والفنية اليوم أمراً لا يمكن إنكاره، وبناءً على ذلك فعند مناقشة موضوع البناء المعماري للجامعة، من الممكن أن نناقشه مناقشة مفيدة بما يفضي إلى أسلمة البناء وجعله يحمل طابعاً دينياً.

ب ـ الهيكل الإداري وعمادة الجامعة: النظام العقائدي والاعتباري، له تأثيره الخاص على أُسلوب المدراء في العمل الإداري. ومن هذا المنطلق، من الممكن أيضاً إجراء دراسة مستفيضة لهذا المفهوم في سياق تأسيس الجامعة الإسلامية.

ج ـ أساتذة الجامعة: موضوع الأسلمة هنا أمرٌ مفيد أيضاً، فالتساؤل عن هدف الأُستاذ من التدريس؟ وإلى أي مدى يمكن أن نتمسك بأخلاقه المهنية؟ وغيرها من الأسئلة، له تأثير على تبلور الطابع الإسلامي وغير الإسلامي للجامعة.

د ـ الطلبة الجامعيون: إنّ مناقشة موضوع الهدف من الدراسة، والالتزامات الأخلاقية للطلبة الجامعيين في الدراسة وغيرها، هي الأُخرى مطروحة للنقاش في هذه النقطة أيضاً، ويمكن أن نضفي الصفة الدينية والإسلامية على هذا المواضيع.

هـ ـ الكتب الدراسية: ينبغي للطلبة أن يعرفوا وبأسلوب ممنهج أنّ ما هو مذكور من قبل العلماء في هذه الكتب، متأثر برؤيتهم الفكرية، وعند تغيير هذه الأُسس، من الممكن أن يؤدي ذلك إلى الحصول على أفكار جديدة.

و ـ طلب العلم: من أهم واجبات الجامعة طلب العلم، إذ من المؤكّد أنّ الدين الإسلامي المبين له موقف خاص في معرض إجابته على بعض التساؤلات من قبيل هذا التساؤل: ما هو العلم الذي يجب أن نتعلّمه؟ ما هو الهدف من طلب هذا العلم؟ وغيرها من التساؤلات، ومن

خلال الالتزام بهذه التوجهات من الممكن إضفاء الطابع الإسلامي على طلب العلم في الجامعات.

ز ـ نشر العلم: من الممكن أن ندخل إلى مناقشة هذا الموضوع من الرؤية الإسلامية أيضاً، وأن نتساءل بالقول: ما هي العلوم التي يجب أن نقوم بنشرها؟ وبأيّ هدف؟ وعلى أي مستوى؟

ح ـ إنتاج العلوم: أحد المواضيع التي تواجه المجتمع اليوم، حركةُ إنتاج العلوم؛ إذ توجد أبحاث نظرية واسعة لدى الدين في هذا المجال أيضاً يمكن دراستها، فهناك مجموعة من التساؤلات في هذا المجال، ومن هذا القبيل: ما هي العلوم التي يمكن أن نقدم على العمل من أجل اختراعها؟ وهل يكون للدين بمعناه العام والإسلام بمعناه الخاص دورٌ في اختراع العلوم؟ فإذا ثبت لدينا أنه من الممكن إنتاج العلم الديني، فمما لا شك فيه أنّ أحد أهداف الجامعة الإسلامية يتمثل في ضرورة قيامها بالتحرك في مجال إنتاج العلم الديني.

ط ـ حلّ المسائل الاجتماعية: من المهام الأُخرى للجامعة في المجتمع القيام بوضع الحلول للمسائل والمشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والصناعية المختلفة؛ لأنّ أي مجتمع من المجتمعات يواجه قضايا ومشاكل خاصّة به، إضافة للمسائل الأُخرى الموجودة في كل أنحاء العالم، وهنا يمكن أن تصبح الجهود المبذولة فيه في حلّ هذا النوع من القضايا والمشاكل، من المهام الأُخرى التي تضطلع بها الجامعة الإسلامية.

والآن، وبعد أن تعرفنا وعرفنا العناصر والمهام التي تقوم بها الجامعة الإسلامية، يبدو أنّ النقاش حول إيجاد هذا النوع من الجامعات في المجتمع، يعدّ من المواضيع التي يمكن أن يكون للحوزة والجامعة تعاون حسن ونقاش بنّاء حوله. من هنا، فإنّ نتيجة التعامل بين الحوزة والجامعة في ميدانٍ بمستوى تأسيس الجامعة الإسلامية، من الممكن أن يؤول إلى ظهور جامعة تمتلك من جهة مهمات جامعية شاملة وعلمية تُلاحظ عليها التوجهات الإسلامية بوضوح من جهة أُخرى.

ي ـ تبادل الأساليب والطرق التعليمية والدراسية: أحد أهداف موضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة، هو استفادة الطلبة الجامعيين من المناهج الشائعة في الحوزة العلمية، والتي لها نتائج جيدة؛ وبعض هذه النتائج المتحقّقة عبارة عما يلي:

١ ـ العلم في الحوزة له جو قدسي ومعنوي، وحتى العلوم الطبيعية أيضاً لها الصفة ذاتها.

٢ ـ وجود العلاقات الودّية والأخلاقية بين الأُستاذ والتلميذ.

٣ ـ وجود النقاش بين الطلبة الذين يحضرون الدروس.

٤ ـ سيادة الأجواء المعنوية والأخلاق على أجواء الحوزة عادة.

٥ ـ قيام الطلاب أثناء الدراسة بالتدريس أيضاً.

٦ ـ أُسلوب الدراسة في دروس البحث الخارج وكيفية كتابة التقارير والأبحاث.

أوجه الوحدة بين الحوزة والجامعة

١ ـ أطر الوحدة

أ ـ نطاق المعرفة: ويتم في هذا الإطار طرح موضوع العلاقة بين العلم والدين وخاصّة في نطاق العلوم الإنسانية. هذا الموضوع، من جملة المواضيع التي لها ماضٍ بعيد في التفكير البشري، وبخاصّة في القرون الأخيرة، حيث حظيت بالبحث الجادّ. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحوزة والجامعة تمتلكان الكثير من نقاط التلاقي والاتصال في هذا الإطار، حيث إن توضيحها منوط بالتعاون الفكري للمفكرين وعلماء الدين وحملة العلوم الأُخرى.

ب ـ الإطار التنفيذي: المحور الأساس للنقاش في الإطار التنفيذي لوحدة الحوزة والجامعة، يتمثل في كيفية إدارة النظام الإسلامي. إذ إنّ الدين الإسلامي الحنيف والمذهب الشيعي بالخصوص، لم ولن يمنع الاستفادة الصحيحة وفي المكان المناسب من التجارب الإنسانية في ميدان إدارة المجتمع الإسلامي بأي شكل من الأشكال، لكن المهم في هذا الشأن بطبيعة الحال هو اطّلاع الحوزوي على الإنجازات العلمية الجديدة من جهة، ونمو مشاعر الحرص الديني لدى الجامعيين من جهة أُخرى. وبعبارة أُخرى يجب أن تتجلّى مشاعر الفهم المشترك وبشكل واضح لدى هاتين الشريحتين على طريق تحقيق المبادئ الإسلامية السامية.

ج ـ النطاق النفسي والتحفيزي: مسائل التخطيط والبرمجة، والقضايا التعليمية والثقافية والاجتماعية والسياسية من الميادين التي يمكن فيها تفعيل قضية الوحدة بين الحوزة والجامعة.

٢ـ الاتجاهات في موضوع الوحدة

أ ـ اتجاه النزعة الأخلاقية: يقول هذا الاتجاه: إنه على كل من الحوزة والجامعة العمل على إعداد الطاقات البشرية في إطار إسلامي، على خُطى التكامل الأخلاقي لطاقاتهما، ولكي تتيسر في ظل هذا التكامل الروحي والمعنوي الأرضية اللازمة للانسجام والتعامل والوحدة فيما بينهما، ومن ثم سيادة أجواء التعاون العلمي والعملي.

هذه النظرية، تعتبر ضرورية ومهمة كأسلوب وطريقة عمل، لكنها ليست كافية، حيث يفترض الأخذ بنظر الاعتبار جوانب أُخرى أكثر شمولاً فيما يتعلق بمسألة الوحدة والتعامل معها.

ب ـ اتجاه النزعة الهيكلية: اتجاه النزعة الهيكلية، ومن خلال تأكيده على تعريف الحدّ الأعلى للوحدة، يعتقد بأنّ وحدة الحوزة والجامعة، يمكن أن تتحقق عن طريق دمج هاتين المؤسستين هيكلياً فقط؛ أي استبدال الحوزة بالجامعة أو الجامعة بالحوزة، أو جعلهما في هيكل جديد.

وهذا الاتجاه، هو اتجاه متطرف؛ لأنّ وحدة الحوزة والجامعة من الممكن أن تكون أمراً معقولاً وذا معنى عندما تعترف كلتا المؤسستين بهوية الطرف الآخر الخاصّة به وإنجازاته بشكل رسمي.

ج ـ الاتجاه الأيديولوجي: يبين هذا الاتجاه أن منهج الجامعات ـ من حيث العلوم والأهداف والأساليب الدراسية وغيرها ـ مبنية على الأُسس العلمانية، وبالمقابل فإن الحوزات العلمية من حيث العلوم والأهداف والأساليب وغيرها، مستندة إلى الأيديولوجيا الإسلامية، فلا معنى للوحدة إلاّ إذا أحدثت الجامعات تغييراً بنيوياً من حيث الماهية في نفسها، وأجرت تغيرات أساسية في بنيتها على أساس الأيديولوجية الإسلامية، فهنا تتحقق الوحدة.

د ـ اتجاه الوحدة في القرارات: يعتقد البعض أنّ وحدة الحوزة والجامعة تعني وحدة هاتين المؤسستين في اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية والتنفيذية.

هذه النظرية، تشير أكثر إلى الهدف من الوحدة، ولا تتحدث عن مقدماتها المطلوبة، ويبدو أنّ تحقق الوحدة في هذا الميدان يتوقف على الوحدة أو على الأقل على تعاون هاتين المؤسستين في بعض المسائل الأكثر جدّية، مثل المواضيع المعرفية.

هـ ـ الاتجاه المعرفي: تستلزم وحدة الحوزة والجامعة وفقاً لهذا الاتجاه، تقديم منظومة معرفية جامعة؛ بحيث تكون قريبة من الدين ومعطيات الوحي من جهة، وأن توضع فيها مكانة ومنزلة واضحة ومحدّدة للإنجازات التجريبية والنتاجات الإنسانية من جهة أُخرى أيضاً.

ومن البديهي أنه لا يمكن الوصول إلى تحقيق هذا النظام المعرفي المتطوّر، إلاّ إذا تمكّنت الحوزة والجامعة من الوصول إلى تفاهم مشترك حول الميادين الأربعة والمتمثّلة بالمقدمات اللازمة، والمسائل والأساليب والأهداف. وبطبيعة الحال لا يعني التوافق في هذه الميادين الأربعة إلغاء أحدها والأخذ بالآخر، بل بمعنى توضيح وتحديد حدود كل منها في إطارٍ من الرؤية الكونية الشاملة. وهذه النظرية تمثل إحدى الطرق الأساسية المطروحة لموضوع الوحدة، والتي من الممكن أن تؤدي ـ إلى جانب الوحدة الأخلاقية ـ إلى الوصول إلى الوحدة في ميادين العمل السياسي والاجتماعي.

و ـ الاتجاه التركيبي: يبدو أنّ النظرية المناسبة لمسألة الوحدة بين الحوزة والجامعة، هي تركيب أو مزيج من الاتجاهات السابقة، بمعنى أنّه يُطلب فيها الوحدة الأخلاقية والمعرفية من جهة، وإلى جانب ذلك أن تقوم كلتا المؤسستين بالاستفادة من النظام البنيوي للأُخرى على طريق إصلاح البناء الهيكلي لكلّ منهما، والوصول في النهاية إلى الوحدة في ميدان العمل، ومن خلال ذلك مواصلة المسيرة السامية لتجديد الحضارة الإسلامية الأصيلة.

نتائج الوحدة بين الحوزة والجامعة

بشكل عام يمكن ملاحظة ثلاثة اتجاهات مختلفة، حول عمل المسؤولين فيما يخصّ الوحدة بين الحوزة والجامعة: مجموعة ترى أنّ السياسات والإجراءات المتبعة على مدى السنوات الأخيرة في موضوع الوحدة غير ناجحة تماماً. وهناك أقلية أُخرى أيضاً تعطي وجهة نظر متفائلة، ولها تقييم إيجابي لهذا الموضوع. ولكن الحقيقة أنّ الرأي المنصف في هذا الباب، هو القول بوجود بعض النجاحات النسبية وبعض الإخفاقات النسبية أيضاً، وسنشير هنا إلى بعض النتائج الحاصلة من الوحدة بين الحوزة والجامعة:

١ ـ إزالة الحواجز المعرفية والثقافية والنفسية التي كانت موجودة قبل الثورة بين

الحوزة والجامعة، من قبيل تبادل الأساتذة، واقتراح وتنفيذ البرامج الدراسية المشتركة وتبادل المعلومات.

٢ ـ تقليل الفوارق التي كانت تُلاحظ بين هاتين المؤسستين العلميتين بلحاظ الأساليب التعليمية ونوع الأبحاث والدراسات.

٣ ـ تبادل الأساتذة والطلبة وبروز المجاميع التعليمية والبحثية الجديدة في كلتا المؤسستين.

٤ ـ تبلور وظهور الاختصاصات العلمية الجديدة التي تسعى إلى تفسير المسائل العلمية المختلفة، وتقديم الحلول المناسبة في الميدان التنفيذي، استناداً إلى الرؤية العلمية والشاملة للنظريات المطروحة في الحوزة والجامعة.

٥ ـ مشروع توسيع دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية في الحوزات العلمية وتوسيع الدراسات التطبيقية في نطاق الدين والعلوم الإنسانية.

٦ ـ بلورة وإرساء قواعد المراكز التعليمية والجامعية والحوزوية التلفيقية والتركيبية.

٧ ـ توسع الرؤية التطبيقية في نطاق خطّة الأبحاث العلمية في الجامعات.

٨ ـ تنظيم المواد والمناهج التدريسية في كل من الحوزة والجامعة بالاستفادة من خيرات بعضهما في هذا المجال.

٩ ـ السعي في إطار الإبداع الفكري ونشر المجلات والكتب، وتأسيس المراكز التعليمية والبحثية الجديدة، وتأسيس المؤسسات التلفيقية.

١٠ ـ تحقيق النجاحات في نطاق إدارة المجتمع والقضايا الحكومية وإرساء قواعد النظام التقنيني، والقضائي، والتنفيذي في الجمهورية الإسلامية على أساس التعامل والتعاون بين طلبة الحوزة والجامعة.

وحدة الحوزة والجامعة: السبل وبعض المقترحات

لغرض الحؤول دون بروز الانفصام والشرخ الاجتماعي بين نخب المجتمع، هناك بعض السبل والمقترحات اللازمة لذلك، وهي كالتالي:

١ ـ تدوين خطّة عمل إستراتيجية وطموحة لمستقبل التعامل والتقريب بين الحوزة

والجامعة.

٢ ـ الإعلان عن النجاحات النسبية المتحققة في هذا المجال، والتعريف بها، وإثارة الرأي العام، وبخاصة أفكار الشباب في هاتين المؤسستين التعليميتين والدراسيتين.

٣ ـ دراسة ومعرفة الأضرار الاجتماعية والسياسية التي تهدّد هاتين المؤسستين الاستراتيجيتين والسعي في إطار معالجتها.

٤ ـ التأكيد على الضرورة والأهمية الشاملة لهذا التقارب في جميع شؤون وأبعاد حياة الناس في هذه البلاد.

٥ ـ دراسة جميع المسائل الاجتماعية والسياسية من زاوية هذه المقولة وتنظيمها على أساس هذا المعيار الاستراتيجي والعملي.

٦ ـ تقوية وتعميق وتطوير جميع مظاهر ورموز التلاحم بين الحوزة والجامعة في المجالات المختلفة.

٧ ـ اعتبار مسألة الوحدة بين الحوزة والجامعة من قبل المخططين الحكوميين والناشطين السياسيين والاجتماعيين على أنّها منهجٌ واستراتيجية أصيلة والاهتمام بها في القرارات الكبرى للدولة.

٨ ـ اهتمام جميع المؤسسات في المجتمع بجدّية الارتباط والتعامل بين الحوزة والجامعة، وإبعادها عن المظاهر والشكليات.

٩ ـ مراعاة التواضع والآداب من قبل كلا الطرفين فيما يخصّ التعامل فيما بينهما.

١٠ ـ تشخيص القيود وآفاق العمل من قبل الحوزة والجامعة، والعمل على رفع قابلية التحمل إلى أقصى حدّ ممكن.

١١ ـ السعي من قبل كلتا المؤسستين للوصول إلى خلق أجواء أدبية مبنية على أساس الحوار بين الطرفين.

١٢ ـ معرفة الأضرار الناجمة عن موضوع الوحدة بشكل جدي، والانتباه إلى النقطة التالية، وهي أنّ الوحدة بين هاتين المؤسستين يجب أن تكون نابعة من الأعماق، شاملة لجميع الميادين، غير منحازة، وطنية، متكافئة، وذات خُلق جيد.

١٣ ـ التساؤل عن السبب في عدم الاهتمام بموضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة على مدى العشرين سنة الماضية، والعمل على حلّ هذه المعضلة من قبل المسؤولين.

أسباب عدم تحقق الوحدة بين الحوزة والجامعة

أحد المواضيع الأساسية في الوحدة بين الحوزة والجامعة هو هذا التساؤل: ما هي طبيعة هاتين المؤسستين؟ هل هي التباعد أم التقارب؟ يعتقد العلماء اليوم بأنّ تعدّد الاختصاصات في العالم المتطور أو المتطور جداً، هو السبب في التشتت والتفكك الاجتماعي. فإذا كان الأمر كذلك على صعيد العلاقة بين الحوزة والجامعة، فما هي الصيغة المناسبة التي يجب أن نتعامل بها مع هذا الموضوع؟ خاصّة أنه توجد ثلاثة آراء مختلفة بخصوص موضوع الوحدة، وهي كالتالي: (لا يقتضيان الانفصال ولا التقريب؛ يقتضيان الانفصال؛ كل منهما نوعٌ من العلم الذي ينتهي إلى نتيجة معينة).

ويبدو أنّ التعدد ليس هو السبب في التباعد، مع أنّه يُوجد بين طيات هذا البحث نوع من اقتضاء التباعد، لكن هذا الاقتضاء من النوع الذي يمكن تغييره إلى التقريب والوحدة من خلال التأنّي والتفكير والعمل الدؤوب.

وعلى أية حال، يمكن إحصاء عوامل ومسبّبات التباعد على النحو التالي:

١ ـ الحوزة والجامعة، مؤسستان علميتان منفصلتان، وتقتضي حالة التنوّع العلمي والأساليب حصول التباين والاختلاف والتباعد، واتساع الهوّة المعرفية والفكرية بينهما.

٢ ـ المواضيع المطروحة للنقاش في المسائل السياسية والعلاقات بين الدين والسياسة، تترك تأثيراتها على مسألة التقارب والتباعد.

٣ ـ لكون الحكومة حكومة دينية وعلاقتها متأصلة مع المرجعية الدينية، فإنّ بعض الاختلافات والمشاكل تُصبح في بعض الأحيان سبباً لبروز نوع من التباعد بين الحوزة والجامعة.

٤ ـ ينبغي عدم التغافل عن الدراسات والتجارب التاريخية السابقة، إذ إنّ شبابنا الآن ـ سواء في الحوزة أم الجامعة ـ غير مطّلعين على عمق الانتصارات التي حصلت في ظلّ التقارب، والهزائم التي حدثت بسبب حالات التباعد والتنافر، والتي هي جزءٌ من هويتنا التاريخية.

٥ ـ عدم وجود اللغة المشتركة لغرض التفاهم من العوامل الأُخرى لحصول التباعد، وعلى أية حال، هناك نوعان من الأجواء الفكرية يعملان بشكل منفصل ولهما لغات متباينة، فمن أجل حلّ هذه القضية، نحن بحاجة إلى التواصل المستمر بين الحوزويين

والجامعيين لإيجاد لغة التفاهم هذه.

٦ ـ عدم وجود التخطيط السليم، يؤدي إلى المزيد من التباعد، وإلى الآن لم يكن هناك تخطيط سليم، وإذا كان موجوداً، لم يكن عملياً بشكل جيد، أو لم يُعَد النظر فيه. وكنموذج على ذلك، دروس المعارف في المراكز التعليمية، فهي تحتاج بشكل مستمر إلى تعديل وتطوير، إذ قليلاً ما يلاحظ الاهتمام بهذا الجانب.

٧ ـ من الأسباب الأُخرى للتباعد التطورات على الساحة الدولية، وبعض المؤتمرات التي تستهدف فصل هاتين المؤسستين عن بعضهما. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لا ينبغي اعتبار المؤتمرات والدسائس هي السبب الوحيد في هذا الانفصال؛ فهذا فهمٌ ساذج.

٨ ـ بعض الأفكار الضعيفة داخل الحوزة والجامعة تعتبر من الأسباب المهمة للتباعد أيضاً. كمثال على ذلك، الرغبة في الميل نحو الانحراف والتهرب من الدين والموازين الدينية في الجامعة، أو الرغبة في التحجّر والقوقعة داخل الحوزة العلمية، هذه الأمور بإمكانها أن تصبح سبباً لابتعاد وانفصال هاتين المؤسستين العلميتين.

٩ ـ اختلاف الشعارات والنظريات الاجتماعية المتباينة للحوزويين والجامعيين، تعدّ من عوامل التباعد فيما بينهما.

١٠ ـ تنوع واختلاف الأنظمة المعرفية والثقافية والتعليمية والدراسية في كل من الحوزة والجامعة يقتضي وجود نوع من التباعد بينهما.

١١ ـ التفسيرات الخاطئة عن الوحدة بين الحوزة والجامعة، والتي أصبحت الأساس الذي تطرح في ضوئه المشاريع والسياسات التنفيذية، تُعدّ من العوامل الأُخرى لحصول التباعد.

١٢ ـ عدم وجود التوازن بين الحوزويين والجامعيين في الحصول على المواقع الاجتماعية، فهذا الإحساس بعدم التوازن، يُعَدّ من أسباب التباعد أيضاً.

١٣ ـ بعض المسؤولين ـ وأحياناً هاتان المؤسستان أنفسهما ـ لا يتعاملون مع موضوع الوحدة بين النخب الاجتماعية تعاملاً جدّياً. وهذا الأمر يُعدّ من الأسباب المهمة للتباعد.

١٤ ـ وفضلاً عن كل ما تقدّم، فإنّ أهم مانع أمام تحقق الوحدة الهادفة بين الحوزة والجامعة، هو عدم وجود جهة محدّدة تتولّى رسم السياسات اللازمة، والتخطيط، والتوجيه والإشراف على الفعاليات والقرارات المتخذة بشأن الحوزة والجامعة.

المدونة المقترحة لعلاقات إيجابية بين الحوزة والجامعة

بهدف إيجاد تحرك جديد في المساعي المبذولة على طريق الوحدة بين الحوزة والجامعة، يقترح الحوزويون والجامعيون الأسس العلمية لتوجيه الوحدة والتعامل بين الحوزة والجامعة في إطار الوثيقة المدونة أدناه، ويطالبون المخاطبين بجميع البنود المذكورة في هذه الوثيقة، للعمل بهذه الأُسس كاتفاق مشاركة بينهم.

١ ـ ولادة الوحدة بين الحوزة والجامعة، حقٌ مشروع لجميع الإيرانيين، ومن مسؤولية الحوزويين والجامعيين.

٢ ـ على السلطات الثلاث في الجمهورية الإسلامية، ومجمع تشخيص مصلحة النظام، واللجنة العليا للثورة الثقافية، أن ينظروا إلى الوحدة بين الحوزة والجامعة بمستوى السعي لاكتشاف النظريات المحلية لإدارة المؤسسات الحكومية، عند قيامهم برسم السياسات المستقبلية الطويلة الأمد، وإقرار الخطط والبرامج التنفيذية، وأن يجعلوا لها مكانة تليق بها في البرامج الحكومية.

٣ ـ تقوم إدارات الحوزات العلمية ووزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا، بوضع الخطط الملائمة للتعاون العلمي والثقافي المتبادل ووضعها موضع التنفيذ.

٤ ـ اهتمام المؤسسات الحوزوية والجامعية، بالدراسات النظرية والعملية في الأبعاد السياسية والاجتماعية ـ الثقافية والعلمية لوحدة الحوزة والجامعة، بهدف توفير الأرضية المناسبة لوحدة هاتين المؤسستين بشكل أفضل.

٥ ـ أن تجعل إدارات الحوزات العلمية ووزارة العلوم في برنامج أعمالها القيام بتنشئة الطاقات العلمية الجيدة؛ لغرض التنظير المتبادل وتلافي النقص الموجود للباحثين الجيدين في هذا المجال.

٦ ـ أن تهتم المؤسسات الحوزوية والجامعية اهتماماً خاصاً بأسلمة العلوم الإنسانية وتطبيعها كإطار للنشاطات العلمية المشتركة والمؤثرة في إدارة البلاد، وأن توضع تحت تصرفها ميزانية كافية، وطاقات بشرية مؤهلة لتنفيذ برامجها، كما أنّ تعزيز مكانة وإمكانيات معهد أبحاث الحوزة والجامعة ضمن هذا الإطار يعدّ أمراً ضرورياً.

٧ ـ تعامل الحوزة والجامعة في مجال خلق الثقافة الإسلامية وتأمين المتطلبات

التربوية والدينية للجامعيين، بحاجة إلى رؤية شاملة، ورئاسة الحوزة العلمية ووزارة العلوم والأبحاث مطالبة بأن تقوم بسن القوانين الجامعية الشاملة لكي تهيّئ الظروف المناسبة لنشر وتعميق التعاون بين المؤسسة ووزارة العلوم.

٨ ـ تبادل الأساتذة وإقامة الملتقيات والندوات، وورش العمل والدورات المهنية... يساهم في تقوية الآفاق الذهنية والثقافية في الحوزة والجامعة، ويستلزم تنفيذ برنامج كهذا على مستوى الطلبة الجامعيين والأساتذة والباحثين بعض التسهيلات القانونية والمالية، كما يتطلب اهتمام المسؤولين ذوي العلاقة بها أيضاً.

٩ ـ إقامة المخيمات المشتركة للطلبة الجامعيين والحوزويين أُسلوب ملائم للتعارف المتبادل، وخلق أجواء الصداقة واللغة المشتركة بين الحوزة والجامعة، حيث يقتضي ذلك التخطيط من قبل المديريات الثقافية والتربوية والتعليمية للحوزة العلمية ووزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا وبذل جهودها في هذا المجال.

١٠ ـ إيجاد اللغة الأدبية المشتركة، وتقوية اللغة المشتركة بين الحوزويين والجامعيين، شرط أساسٌ لتحقيق الوحدة بينها، فالتعاون في وضع الخطط وتأليف الكتب الدراسية، وإقرار الاختصاصات الدراسية وتدوين البرامج التعليمية، يمثل أُسلوباً ناجحاً لتوفير هذا الشرط الضروري.

١١ ـ التلاحم الفكري وتعاون المؤسسات غير الحكومية للحوزويين والجامعيين، كالمجلات العلمية الخاصة، والاتحادات العلمية، والتشكيلات السياسية والثقافية والفنية، تمثل الأرضية الخصبة للوحدة بين الحوزة والجامعة.

إنّ أعضاء هذه المؤسسات والعاملين فيها عندما يبذلون هذه الجهود لإقامة وخلق هذا الانسجام الفكري إنما يقومون بأداء واجبهم الاجتماعي.

١٢ ـ الوسائل الإعلامية والفنانون والكتّاب؛ باعتبارهم المرآة العاكسة لمطالب الناس، ينبغي عليهم الاهتمام والمشاركة في استيفاء حقوق الناس في إقامة وإنجاز هذه الوحدة أكثر من أي وقت مضى.

مركز أبحاث الحوزة والجامعة، أنموذج الوحدة المنشودة

١ـ نبذة تاريخية عن مركز الأبحاث

بدأ معهد أبحاث الحوزة والجامعة نشاطاته في عام ١٣٦٢ هـ. ش، ١٩٨٢م، بتوجيه من الإمام الخميني وتعاون جامعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، تحت اسم (مكتب تعاون الحوزة والجامعة) وبرئاسة الشيخ مصباح اليزدي. وأقيمت في المرحلة الأولى العديد من الملتقيات والندوات المتخصصة في مختلف اختصاصات العلوم الإنسانية، والتي تمخضت عن إنجاز حوالي أربعمئة إلى خمسمئة رسالة بحثية، هي حصيلة الجهود المشتركة لجمعٍ من أساتذة الجامعات وفضلاء الحوزة في هذه الاختصاصات.

في عام ١٣٦٦ش/١٩٨٧م وبتوجيه من السيد القائد الخامنئي ـ رئيس الجمهورية آنذاك ـ ارتبط المركز بمركز دراسات وتأليف كتب العلوم الإنسانية المعروفة باسم (سمت)[1] وحصلت بعض التغييرات عليها بدعم من الدكتور أحمدي.

وفي عام ١٣٧١هـ. ش، ١٩٩٢م خصص مجموعة من الطلبة الأفاضل وقتاً معيناً للتنسيق والتعاون مع مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة، وبرزت بعد ذلك تطورات متصاعدة فيها من خلال تزايد الاختصاصات والمجاميع، واستخدام المزيد من الإمكانيات. وفي أواخر عام ١٣٧٧هـ. ش، ١٩٩٨م، وأوائل عام ١٣٧٨هـ. ش، ١٩٩٩م تمت كتابة نظام داخلي جديد، وطبقاً لذلك فقد تغيرت تسمية مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة، إلى (معهد دراسات الحوزة والجامعة) وسمي بعد ذلك في عام ١٣٨٣هـ. ش، ٢٠٠٤م باسم (مركز أبحاث الحوزة والجامعة).

يواصل مركز الأبحاث حالياً نشاطاته العلمية في مجال العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية برؤية إسلامية، من خلال معهدين للأبحاث وثلاث عشرة مجموعة بحثية، وقد تمّ لحدّ الآن طبع العديد من الكتب في هذه الاختصاصات، حيث حصلت ثلاثة كتب من بين هذه المؤلفات على جوائز في المهرجان العلمي والثقافي للبلاد.

٢ـ أهداف المركز

من أهم أهداف المعهد العالي لدراسات الحوزة والجامعة وبرامجه ما يلي:

ـ استنباط الأُسس والنظريات الإسلامية في مجال العلوم الإنسانية.

- توطيد أُسس الوحدة بين الحوزة والجامعة.
- التنظير في مجال العلوم الإنسانية برؤية إسلامية.
- تدوين المصادر والكتب الدراسية في مجال فلسفة العلوم الاجتماعية ومنهجية العلوم الإنسانية.
- إعداد وكتابة القواميس ودوائر المعارف في نطاق العلوم الإنسانية.

٣ـ المعهد والوحدة

حقق المعهد العالي لدراسات الحوزة والجامعة نجاحاً باهراً في مجال التعامل الفكري بين الرؤية الحوزوية والجامعية، وفي الوقت الحاضر يمتلك الباحثون وأعضاء الهيئة التدريسية للمركز شهادات الماجستير والدكتوراه الجامعية في أحد اختصاصات العلوم الإنسانية الاجتماعية، إلى جانب تحصيلاتهم الدراسية العليا في الحوزة العلمية في قم، وهذا الأمر هو الذي أدّى إلى أن تحظى الإنجازات العلمية لهذا المركز برضا واستحسان الحوزويين والجامعيين على حدٍّ سواء. وتستخدم الكثير من مؤلفات المركز في الوقت الحاضر ككتب دراسية أو كتب دراسية مساعدة في الجامعات، وهناك مجموعة من الكتب الدراسية والجامعية الأُخرى أيضاً قيد التأليف في المعهد بطلب من مؤسسة (سمت).

كما أصدر المركز عدّة مقالات بشأن موضوع وحدة الحوزة والجامعة. وقد طبع العديد من هذه المقالات في ثلاثة أجزاء من كتاب الحوزة والجامعة. وكمثال على ذلك، يمكن أن نشير إلى المقالات التالية، من قبيل (وحدة الحوزة والجامعة في فكر الإمام الخميني)، (الوحدة الاستراتيجية بين الحوزة والجامعة)، (وحدة الحوزة والجامعة في العقدين الأخيرين)، (الحوزة والجامعة من الانفصال إلى الوحدة)، (تفسير معنى وحدة الحوزة والجامعة) و(نظرة تأملية إلى موانع التقريب بين الحوزة والجامعة).

والبعض الآخر من برامج معهد أبحاث الحوزة والجامعة لمناقشة موضوع الوحدة بين هاتين المؤسستين كالتالي:

- الحضور المنتظم لأعضاء الهيئة التدريسية لمركز الأبحاث في الصفوف الدراسية والأوساط الجامعية والحوزوية الأُخرى.

ـ إقامة الندوات والمؤتمرات العلمية وتوجيه الدعوة لأساتذة الحوزة والجامعة لتبادل وجهات النظر في الموضوعات العلمية.

ـ تعاون الباحثين الحوزويين مع الأساتذة الجامعيين في تنفيذ البرامج العلمية.

ـ تنفيذ المشاريع البحثية من قبل الباحثين المطّلعين على الأساليب العلمية الجامعية والحوزوية في البحث والتحقيق.

ـ الاستفادة المتزامنة من أساتذة الحوزة والجامعة في تقييم المشاريع البحثية.

الهوامش

(١) مختصر لـ (سازمان مطالعات وتدون كتب علوم إنساني).

الخلفيّات المعرفيّة لوحدة الحوزة والجامعة

دراسة إيبستمولوجية

د. إبراهيم الفيّاض[*]

ترجمة: السيد حسن مطر

نبذة أولى

إنّ الاهتمام بالأسس المعرفيّة لوحدة الحوزة والجامعة ينقلنا من استعراض الأفق التقييمي إلى الاهتمام بالحقائق الماثلة في هذا المجال. ويسعى هذا المقال إلى بيان العامل الرئيس في إقرار الوحدة بين الحوزة والجامعة من خلال تأصيل العلوم في قالب الارتباط بين المجامع التنظيريّة (الجامعات) والمجتمع. وقد رأى هذا المقال أنّ السبب الأساس لانفصال الجامعة عن الحوزة يكمن في عدم ارتباط المجامع العلميّة بالمجتمع وغياب العلم المتأصّل.

الإطار النظري

يشتمل محتوى الإطار النظري على المباحث المعدّة من تركيب العناصر النظريّة في مختلف الأبواب، وتلك العناصر عبارة عن: مقدمة عن معرفة النشوء، ومقدمة عن علم الاجتماع المعرفي القائم على أساس نظريّة معرفة النشوء وأصالة المجتمع في قبال أصالة الفرد، وكذلك معرفة الجغرافيا الإنسانية.

بديهيّ أنّ كلّ التنظيرات في هذا الإطار تقوم على أساس الاهتمام بالحقائق المعرفيّة في مجال العلوم التجريبيّة والإنسانيّة.

وتتألف جميع أنواع المعرفة والعلوم من عدّة أجزاء: ١. المفاهيم، ٢. النظريّات، ٣. الأساليب، ٤. المجالات.

(*) أستاذ جامعي، عضو الهيئة العلمية في جامعة الإمام الصادق.

١. المفاهيم: دورها وعلاقتها بالبناء الحضاري

تعرّف المعاني التي تعمل على اقتناص الحقائق الخارجيّة وجمعها بالمفاهيم. وبعبارةٍ أخرى: إنما يمكن التفكير في الحقائق الخارجيّة ويُميّز بعضها من بعض عن طريق تعيين حدودها في ضوء المفاهيم. وإنّ الوصول إلى أكثر الحقائق الخارجيّة في كلّ علمٍ منوط بكثرة المفاهيم المبحوثة في ذلك العلم. وعليه كلما كانت المفاهيم متكثرة ومتنوّعة أمكن إبداء الكثير من النظريّات القائمة على تلك المفاهيم. وهذا بدوره يؤدّي إلى قابليّة ذلك العلم أو المعرفة على إبراز موضوعات خارجيّة أكثر وأشدّ تنوّعاً. دائماً ما تكون المفاهيم ذات مسيرة تاريخيّة وفلسفيّة، حيث تكون لظهور المفهوم بداية، ومن ثمّ تطرأ عليه بعض التغييرات خلال مسيرته التاريخيّة، وعليه يكون تاريخ الاستفادة من المفاهيم هو بنفسه تاريخ المعرفة المبحوثة.

من هنا، كان من الضروري دراسة تاريخ المفاهيم بشكلٍ كامل تجنباً للوقوع في السهو والغفلة العلميّة، إذ غالباً ما يتصوّر الفرد، بسبب جهله بتاريخ المفاهيم ومسيرة تحوّلها، أنّ المفاهيم المذكورة أنما كانت منذ البداية على الهيئة التي وصلت فيها إليه، وأنها تبقى ثابتة ولا تتغيّر، إلا أنه ما إن يدرس خلفيّات ذلك المفهوم وسابقته التاريخيّة حتى يقف على التغييرات الكثيرة التي طرأت عليه طوال مسيرته التاريخيّة، فالمفاهيم لها جذور ضاربة العمق في الذاكرة التاريخيّة لحضارة أو ثقافة أي شعبٍ أو رقعةٍ بعينها.

من هنا، كان لابدّ لبلوغ المعرفة الكاملة بمسار التحوّلات والتغييرات الطارئة على أيّ مفهوم من دراسة الثقافة العامّة والدين والأدب والفن والعلم، بل وحتى التكنولوجيا، لذلك الشعب وتلك الأمّة. ولو لم تدرس جميع هذه الموضوعات لا يكون هناك إمكان للوصول إلى جذور تلك المفاهيم بشكلٍ كامل. وباتضاح الكثير من الزوايا والخفايا التاريخيّة للمفاهيم، ندرك عدم إمكانيّة الوثوق بثبات المفاهيم منذ نشوئها وعدم تعرضها للتغيير والتحول.

من جهةٍ أخرى، فإن تغيّر أيّ مفهوم يستند ـ مضافاً إلى الذاكرة التاريخيّة المشتملة على العناصر المعرفيّة الستة المتقدّمة ـ إلى عنصر آخر يتمثل في واقعيّات الحياة (التاريخيّة، والمعاصرة). ومن ثمّ تظهر التغيّرات المذكورة في قالب علم منتظم على هيئة انتزاعيّة.

من هنا، يمكن إيضاح البنية المعرفية على شكل مثلث يرسم علاقة المعارف

بالحضارات، ولمّا كان الدين يعدّ العنصر الأساس في الذاكرة التاريخيّة، وأنّ كلّ حضارةٍ إنما تستمدّ هويتها من الذاكرة التاريخيّة، ندرك أنّ الدين هو العنصر الرئيس في قيام الحضارات.

الدين وبنية الذاكرة التاريخية

لما كانت جميع أنواع المعرفة المنسجمة والمنتظمة رهناً بالحضارة، لا محالة تكون هذه المعرفة رهناً بأهم عناصر الحضارة التي تتمثل بالدين، ولا يقتصر هذا الارتهان على طرحه في قالب ظاهري، بل يتعداه إلى المضمون والمحتوى أيضاً.

وبعبارةٍ أوضح يمكن القول: إنّ المفاهيم المكوّنة للمعارف البشريّة تضرب في جذورها في الذاكرة التاريخيّة لبلادٍ أو أمّة أو رقعة.

و الذاكرة التاريخيّة هي التي تمثل الهويّة الحضاريّة لتلك الأمّة والبلاد. وبعد نظرة وجوديّة ومعرفيّة تغدو تلك المفاهيم رهناً بالحضارة وبما أنّ الدين يشكل مفصلاً أساسيّاً في الحضارة، عليه تكون المفاهيم من الناحية المعرفيّة والوجوديّة رهناً بالدين.

وأما بيان سبب كون الدين عنصراً أساسيّاً وجذريّاً في بنية الذاكرة التاريخيّة، فهو بحاجة إلى نموذج معرفي؛ فالدين بمجرّد ظهوره يترك أثره قبل كلّ شيء على الثقافة العامّة، وفي الحقيقة فإنّ بعثة الأنبياء تقترن على الدوام بالتأثير على الشعور العام للمجتمع وتغيره، إذ يتغلل التأثير الديني طوال التاريخ على الشعور العام ويتحوّل إلى نوعٍ من الإبداع العام في أذهان العباقرة. وتتجلى هذه الحقيقة بدورها على الأدب، وفي الحقيقة فالأدب الذي يستلهم من الدين هو حالة أكثر انتزاعيّة من الثقافة العامة، لكنها لا تبقى على هذه الحالة الانتزاعيّة إطلاقاً؛ بل تتحوّل بالتدريج إلى فن.

لهذا؛ كانت الفنون تظهر على الدوام في لحظة تاريخيّة بعد الأدبيّات. وفي هذه المرحلة تظهر الفلسفة لتعمل على تفسير منهجي للكون والوجود؛ وتمهّد الأرضيّة للمعارف التالية لها من العلوم التجريبيّة والتطبيقيّة. وعليه لولا الفلسفة لما كان هناك وجود للعلم. فالعلم في نهاية المطاف ـ بوصفه نتيجة وانعكاساً واضحاً ـ مدين في إبداعاته وإنجازاته لدعم فلسفته؛ مثلاً العلم التجريبي في الغرب هو حصيلة الفلسفة البروتستانتيّة المسيحيّة واليهوديّة. إنّ عقلانيّة الأدوات الناشئة من هذه الفلسفة التي تمتزج بالعلم فتؤدّي في نهاية

الأمر إلى ظهور الإبداع في شكله الراهن الذي قامت عليه الهويّة الغربيّة.

في الحقيقة لو أنّ ديناً لم ينجح في التحوّل إلى حضارة، فهذا يعني أنه لم يتمكّن من بلوغ حدّ الكمال في واقعيّته التاريخيّة. فالطريق الوحيد الذي يؤدّي إلى الحضارة المنشودة إنما يتمّ عبر الدين لا غير. كما يُعدّ قيام الفن والإبداع على الدين أمراً واضحاً وبديهيّاً؛ لأنّ جميع أنواع الإبداع رهن بالدين بنحوٍ من الأنحاء ومتوقفة عليه.

٢. الدين ودوره الخفي في إنتاج النظريات العلمية

لو تجاوزنا إطار المفاهيم وبلغنا مرحلة النظريّات سنجد أنّ النظريّات بدورها رهن بالدين؛ وذلك لتكونها من مفاهيم هي بدورها متوقفة على الأديان. وقد حدد (غولدزمن) خمس نظريّات في بحث نظرية علم الاجتماع:

أ. المعرفة العلميّة أو النظرية المتكفّلة ببيان مجالات المعرفة، والتي تشكّل إطاراً لمختلف الآراء حول الكون. وهذا النوع من النظريّات يبحث حول العلوم القابلة للتحقيق.

ب ـ المعرفة الفلسفيّة أو النظريّة المتكفّلة ببيان الرؤية الشموليّة، والمعرفة الفلسفيّة ضمن اشتمالها على القيم، تعمل على تحديد الظواهر الاجتماعيّة فكريّاً. وهذ النوع من المعرفة يتضمّن فعاليّة التنظير أيضاً.

ج ـ النظريّة بمعناها المعروف، والمتكفّلة ببيان ودراسة الفرضيّات الواقعيّة والمعقّدة والملموسة.

د ـ معرفة الأساليب أو تأييد صحّة نوع الأساليب التحقيقية.

هـ ـ توصيف أو تحديد أرضيّة الدراسة تحت عنوان الموضوعات المتناغمة.

يرى (غولدزمن) أنّ التصنيف المتقدم يقوم على ترتيب نزولي في التجربة الفكريّة، وليس له جنبة إلزاميّة وقطعيّة[1]. وبعبارة أُخرى يمكن للنظريّة أن تحتوي على جميع الأُمور الخمسة المتقدّمة، حيث يبدأ العلم من الفلسفة التي تعدّ من أكثر الأُمور انتزاعيّة، وتمضي في مشوارها إلى قمّة المستويات الانتزاعيّة المتمثلة في تنظيم المفاهيم والموضوعات، إذن فالنظريّة ليس لها مستوىً انتزاعي واحد، وإنّما لها مستويات انتزاع متعددة ومختلفة.

المسألة الأُخرى فيما يتعلق بتوقف النظريّات على الدين. إنّ تاريخ العلم يُظهر أنّ النظريّات لا يتمّ الحصول عليها من طريق الاستقراء، ولو حدث وتمّ الحصول في بعض

الموارد المعدودة على نظريّةٍ من هذا الطريق، فهي ذات تأثير محدودٍ جداً حتى لا يمكن تسميتها نظريّة[٢].

إنّ ما يكون منشأ لظهور النظريّات عبارة عن الحدسيّات العلميّة ـ الفكريّة ـ والمعنويّة والروحيّة، أو بعبارة أخرى هو الشعور الحكيم والمدرك الذي يخطر في ذهن العالم. فحالياً لا تقتصر هذه الرؤية على علماء الظواهر، بل إنك تجد (بوبر) وأمثاله من الذين يقفون على الطرف النقيض من هؤلاء العلماء يرون أيضاً أنّ منشأ النظريّات حدسيّات تسعى العلوم إلى إبطالها. وبديهيٌّ أنّ لكلّ حدسٍ وشعورٍ أرضيّته الفكريّة والروحيّة التي تتحقق في ضوء إدراك المعارف والواقعيّات المرتبطة بها. ولذلك فهي تظهر في قالب نظريّات المعرفة المذكورة. ومن أهمّ الأحاسيس التي تشكل أرضيّة لإبراز النظريّة هو الإحساس الديني، إذ ينشأ الإحساس الديني في كونه مصدراً لإظهار النظريّة على النحو الآتي: بأن تكون مفاهيم النظريّات مسبوقة بالذاكرة القوميّة والتاريخيّة والحضاريّة لأمّة أو رقعةٍ جغرافيّة.

وعليه، فإنّ النظريّات التي تقوم على الأحاسيس إنما تتحقق وفقاً للذاكرة القوميّة المشتملة على جميع المعارف، وتتجلّى في قالب مفاهيمها وتبلغ مرحلة الظهور، وبما أنّ الدين يُعدُّ محوراً أساسيّاً في قالب الذاكرة التاريخيّة والقوميّة، فإنه يُشكل مهداً لإحساس وظهور الحدسيّات النظريّة.

من هنا، يمكن الإذعان بأنّ للدين تدخلاً كاملاً في تكوين النظريّات، مضافاً إلى أنّ نفس الإحساس والحدس يمتاز من النواحي العاديّة في هويته المعنويّة والدينيّة. (مهما كان متضمّناً لمناهضة الدين الخاص والرقعة الجغرافيّة الخاصّة)، وبعبارةٍ أُخرى يمكن تصوير عمليّة التنظير من خلال الدين على النحو الآتي:

لمّا كان الدين واقعاً بين الإبهام والوضوح، والظاهر والباطن، والوحدة والكثرة وما إلى ذلك، فقد ظهرت عبر التاريخ نظريّات كثيرة في مجال العلوم البشريّة. ولكن يبقى السؤال عن سبب اختلاف هذه النظريّات فيما بينها مطروحاً. وجوابه أنّ منشأ اختلاف التنظير في مختلف العلوم يكمن في اختلاف رؤية الدين للمسائل المختلفة طوال التاريخ. فقد حظي التنظير الديني بالتنوّع والتكثر، نظراً لاختلاف العلوم وتنوّع الأمكنة والأزمنة. وحتى لو انفصلت نظريّة عن الدين لا شعوريّاً، فإنما هي ذات منشأ دينيّ بحسب

اللاشعور، حيثُ يكون للدين دخل في ذلك التنظير بنحوٍ من الأنحاء. وهذا ما تؤكّده الدراسات المعاصرة حول تاريخ العلوم وخاصّة الإنسانيّة منها، فعلم الاجتماع المؤلف من المسيحيّة البروتستانتيّة كان يحمل في طيّاته روح اليهوديّة أيضاً. وعلم الاجتماع، الذي يعتبر أُمّ العلوم الإنسانيّة، ذو علاقة وثيقة وواضحة بالإلهيّات. وقد قامت العلوم التجريبيّة، وخاصّة علم الفيزياء منها، على مختلف الرؤى الكونيّة، حتى ذكرت في تاريخ الفيزياء مصاديق عديدة لإرجاع الكثير من النظريّات الفيزيائية إلى الرؤى الميتافيزيقيّة، ومنها: السماوات السبع المذكورة في الأديان، حيث يتمّ تطبيقها على المدارات الألكترونيّة السبعة. وإذا أردنا الذهاب في بحثنا إلى أبعد من النماذج المذكورة فلا بد من النظر إلى مستوى النظريّات الانتزاعيّة، وعندها سنجد تفاوتاً كبيراً بينها. وعليه، يتّضح أنّ النظريات ليست على وتيرةٍ واحدة أو مستوىً واحد.

فهناك ما يتمتع بمستوىً متدنٍ من الانتزاع، وهناك ما يتوفر على مستويات أرفع. وهذه الوضعيّة المختلفة رهنٌ في الغالب بسعة رقعة الدين والمذهب، وذلك لأنّ موقع الدين، بالالتفات إلى الوضوح والإبهام، والظاهر والباطن، والمحكم والمتشابه، يمهّد الأرضيّة الانتزاعيّة من رقعة مختلفة المستويات والسطوح، فترتفع تارة إلى القمة، بينما تهوى في أحيانٍ أخرى إلى الحضيض. في حين أننا لو أردنا النظر إلى هذا الأمر من زاويةٍ أخرى في محاولةٍ منّا لتوضيح أسسه الفلسفيّة والكلاميّة، لأمكننا الاستفادة من مفهوم الشعور أو الحسّ العام «common sense».

من ناحيةٍ أخرى، فإنّ الشعور والإحساس العام لا يقبل الخطأ، وذلك لارتباطه بالشهود من جهة، وبسلسلة من الحقائق من جهةٍ أُخرى، من هنا سمّاه بعضٌ بالعقل السليم، وإن لم يكن هذا المفهوم ترجمةً دقيقة للمصطلح الإنجليزي، ولكنه لازمٌ له من الناحية المفهوميّة. كما أن الشعور العام ضارب الجذور في معارف الأمّة المسيطرة على مفكريها في جميع أبعادها، بمعنى أنّ الشعور العام كما هو سائدٌ على جميع مستويات الفكر والعلم، ابتداءً من العلوم التخصّصيّة إلى العلوم العامّة، فهو يسود جميع أحكام الأُمّة أيضاً إبتداءً من المفكرين إلى عامّة الناس.

بعبارةٍ أُخرى: إنّ أصل وجوهر المعرفة والشعور العام كامن في مستويات عامّة المجتمع، إلاّ أنّ المفكرين ومن خلال تنظيم المعرفة والشعور الديني في كافة الفروع

والعلوم يعملون على التنظير، ولما كان الدين هو العنصر الأساس في المعارف العامّة، ويدخل في تكوين الهويّة الثقافيّة والمعرفيّة للأُمّة، نستنتج من ذلك أنّ النظريّات التي توصّل إليها المفكرون إنما كانت إلى حدٍّ كبير بتأثيرٍ من وحي الدين. وإن كان هذا التأثير يقع من خلال الكثير من الوسائط، وقد يكون بعضها يقف على طرف النقيض من الدين. وإنّ التعبير بـ(الذكر) الوارد في الدين الإسلامي يشير إلى هذا المعنى، أي التذكير بالشعور العام أو الإيمان به من خلال الدين. فما هو الحقّ والحقيقة كامنٌ في الإنسان الذي هو مرآة الوجود، وبما أنّ الإنسان متحد بالوجود، فإذا تمكن من معرفة نفسه يكون قد تعرف لا محالة على الوجود. كما أنّ لخالق الوجود معرفة فعلية وحضورية عنه. والعرفاء الذين يسعون إلى التعرف على أنفسهم يتوصّلون ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ إلى إنطواء العالم في وجودهم. ولا تقتصر رؤيتهم هذه على العالم المعاصر، بل تتخطاه إلى العوالم الماضية والآتية، ويكمن وجودهم في رقعة من تاريخ العالم الماضي والحاضر والآتي. ولو تمكن الفرد من إدراك معنى ذاته لأمكنه الوصول إلى الشعور العام وإدخال الذكر في كيانه، والقرآن بوصفه ذكراً إنما يترك تأثيره على الخاشعين والمتقين. فالقرآن مذكّرٌ بالذات والحقيقة الكامنة في وجود الإنسانيّة جمعاء، وبإمكان الناس من خلال تصفية أنفسهم بلوغ تلك الذات والحقيقة. وقد جاء الدين للتذكير وصفاء الذات؛ وللتذكير بأُمور تمثل الشعور العام الكامن في ذوات جميع الناس والتي لا تحتاج في ظهورها لغير التذكير.

على صعيد آخر، فإنّ للوجود ارتباطاً وثيقاً بهذا الشعور العام، ومن هنا يتجلّى الارتباط الثلاثي الوثيق بين الدين والكون والشعور العام تلقائيّاً، ولذلك يمكن التوصّل إلى أنّ لجميع النظريّات في مختلف الفروع ارتباطاً وثيقاً بالدين.

وباتضاح هذه الحقيقة تثبت الأُسس الكلاميّة للعلوم الإسلاميّة على الصعيد التجريبي والإنساني، وتتمخض وحدة الإنسان من إطلاق هذا الكلام في وحدة الوجود بجميع أبعاده الطبيعية والإنسانية والتاريخية. وقد عمد القرآن ـ استناداً إلى كمون الحقّ والحقيقة في وجود الإنسان ـ إلى مؤاخذة حتى الكفار الذين لم يؤمنوا بالوحي؛ وذلك لأنّه إنما يُرجعهم بذلك إلى فطرتهم. والفطرة الموجودة عند جميع الناس لا تخطئ أبداً، وإلاّ لما تمّت مؤاخذتهم من خلالها.

إنّ النفس المطمئنة كامنة أيضاً، بمعنى ظهور الشعور العام والحقّ والكون في وجود الفرد، وكذلك النفس اللوامة على ذات الوتيرة، أي النفس التي تلوم الإنسان على الإخفاق في بلوغ الحقّ، وهي تعدّ من أكبر الموانع التي تحول دون تجلّي الوجود والشعور العام في ذات الإنسان. ويمكن من هذا الطريق فهم علاقة الإبداع بالعلم أيضاً، حيث يشهد تاريخ العلم على عدم إمكانيّة الوصول إلى العلم لولا الإبداع الروحي، والذي لولاه لبقي الإنسان مجرّد مقلدٍ بعيد عن جميع أنواع الإبداع العلمي والتنظيري.

وكما تقدّم؛ فإنّ رقعة الشعور العام تسود المستويات والطبقات كافة، ولا تختص بالطبقة المثقفة والمتعلمة، من هنا يخاطب الدين جميع الطبقات الاجتماعيّة، وتبدأ اللغة البيانيّة للشعور العام من اللغة التخصصية والانتزاعيّة لتتواصل حتى باللغات العاميّة؛ وبرغم أنّ الأديان في مراحل ظهورها الأُولى تخاطب العامّة، نجد هذا الخطاب مشتملاً في واقعه على بطون وطبقات متعددة. وبذلك يمكن القول بعدم أهميّة التعارض الظاهري بين لغة الدين ولغة الجامعات المتخصّصة، وذلك للتفاوت الكبير في مستويات الانتزاع لدى الشعور العام، فهو يبدأ من أدنى المستويات الانتزاعيّة المتمثلة بلغة العامّة، ويصل إلى أعلى المستويات الانتزاعيّة المتمثلة بلغة العلوم التخصّصيّة. من هنا، لم يقتصر العلماء على تطوير قابليتهم في استخدام اللغة التخصصيّة، بل نجدهم يفهمون لغة العامّة أيضاً. فيعمدون إلى التنظير من خلال تحصيل المفاهيم من الشعور العام وتنميته وتنظيمه. ولو لم يعمد المفكرون في أُمّة إلى دراسة الشعور العام والذاكرة التاريخيّة، وخاصّة الدين، فلن يتمكنوا من تكوين علم تخصصي متأصّل، وبترك الجانب التنظيري سيمكثون في دائرة التقليد والتبعيّة إلى الأبد. وقد برزت هذه الحقيقة في إيران على هيئة التبعيّة للغرب.

٣. الأساليب الشهودية ومستويات الانتزاع

بعد اتضاح إطار النظريّة، تتضح حالة الأُسلوب أيضاً، وهو أُسلوب الشهود من خلال تضاعيف الحركة بين مستويات الانتزاع الأُولى وصولاً إلى المستويات العالية. وفي الحقيقة فإنّ الحركة بين هذه المستويات، أو بعبارةٍ أُخرى بين العلم الحضوري والحصولي، هي التي تؤدي إلى تحقق النظريّات والحدسيّات.

٤. العلاقة الجدلية بين المجتمع والجامعات

بما أنّ جميع الأُمور المذكورة (المفاهيم والنظريّات والأساليب) إنما تحصل عند مواجهة الحقائق والاهتمام بها، فمن الطبيعي أن يكون لها ارتباط وعلقة بمختلف مجالات العلوم. إنّ التحقيق والبحث الذي يعدّ من أهمّ الأمور التي تشكل مهداً للتنمية والتطوير العلمي إنما يحصل من خلال رؤية الحقائق والمجتمع. ويؤدي هذا الارتباط إلى تأصيل العلوم وتعميق الارتباط بين المجتمع والجامعة، حتى لا يتحرك المجتمع بعد ذلك من دون الالتفات إلى الجامعة، ولا تتحرك الجامعة من دون أخذ الحقائق الاجتماعيّة بنظر الاعتبار، وهذه هي القطيعة الكاملة التي نشهدها حالياً للأسف الشديد بين المراتب العلميّة والحقائق الاجتماعيّة في العالم الثالث، ومنها إيران.

إنّ المجتمع لا يشكل مجرد مهد ومصدر لاستنباط النظريّات من قبل الجامعة فحسب، بل هو المتلقي أيضاً لتلك النظريّات، فالمجتمع ينمو من جهةٍ، وتكون له بعض الانفعالات وردود الأفعال، ومن جهةٍ أخرى تعمل الجامعة والمؤسسات العلميّة على التنظير من خلال هذه الانفعالات.

ويؤدي هذا الارتباط تلقائيّاً إلى النمو العلمي والفكري لدى الجامعة والمجتمع. وقد أدّى بنا فقدان هذا الارتباط إلى التخلف في مجال الصناعة والفكر والعلوم الإنسانيّة، فكانت نتيجته ضعفنا وقصورنا في مجال الاكتفاء الذاتي والتنمية والتنظير. والشاهد على ذلك أنه لو ظهر أفراد قادرون ـ لو بنحو رمزي وشكلي ـ على التنظير في مجتمعنا، فإنما كانوا من المطلعين على العلوم الحوزويّة بوصفها معياراً أساسيّاً للشعور العام والذاكرة التاريخيّة، وإن كانت للنظريّة المذكورة جهة انتقاديّة فيما يتعلق بالحوزة والعلوم الحوزويّة. وهذا ما يشهد له بقوّة تاريخ المتنوّرين والمصلحين في إيران. وإنما يمكننا بلوغ نوعٍ منطقيّ ومتين من الوحدة الحقيقيّة بين الحوزة والجامعة من خلال التمسّك بالارتباط والعلقة بين الجامعة والمجتمع.

الهوامش

(١) نظريّة علم الاجتماع: ٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢٥.

شريعتي وفتنة «إسلام بدون رجال الدين»

تاريخ علاقة مأزومة بين المثقف والفقيه

أ. محمّد إسفندياري(*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

المؤسسة الدينية بين تحمل نقد شريعتي وضيق الصدر

اعتُبِرَ نقد المؤسّسة الدينيّة في مجتمعنا ولا يزال صاخاً للسّمع، وشديد الوقع وخروجاً على المألوف، فقلما تعرضت هذه المؤسّسة للنقد، وغالباً ما تعوّدت سماع المديح والثناء. وبعكسها المثقفون والمستنيرون، حيث تعرّضوا لقسطٍ وافرٍ من الانتقادات، خصوصاً بعد صدور كتاب (خدمات المثقفين وخياناتهم) لكاتبه جلال آل أحمد.

وبرغم ما قام به جلال آل أحمد من المبالغة في نقد المستنيرين، إلاّ أنه لم يُتهم بمعاداتهم والتآمر بهدف القضاء عليهم واجتثاث شأفتهم! إذ كان للمجتمع المستنير من سعة الصدر ما جعلته يستوعب هذه الانتقادات، ولا يفقد توازنه أمامها، فلم يتهم جلال آل أحمد بالتمرّد والتآمر عليه. في حين أنّ المؤسّسة الدينيّة - سواء أكانت محقة أم لا - أو شطراً منها لم تتحلّ بسعة الصدر هذه أمام الدكتور علي شريعتي وانتقاد المؤسّسة الدينيّة.

لقد كان الدكتور علي شريعتي أول من انتقد المؤسّسة الدينيّة، معتمداً في ذلك الأُسس الدينيّة وعلى نحوٍ مؤثرٍ وواسع. وبكلمةٍ أُخرى: لم يبدأ نقد المؤسّسة الدينيّة بشريعتي، بيد أنه كان يُمثل المنعطف الذي بلغ فيه نقد هذه المؤسّسة القمّة والذروة. فقد كان هناك من سبق شريعتي في نقد المؤسّسة الدينيّة ولكن من دون الاستناد إلى الدين في هذه الانتقادات، فلم يكن لها كبير تأثير ولم تثر حسّاسيّة تذكر، إذ من الطبيعيّ لمن يُنكر الدين أن يرفض القائمين عليه وينتقدهم. خلافاً لما قام به الدكتور علي شريعتي ذو

(*) باحث متخصّص في التراث والبيبلوغرافيا.

التوجّهات الدينيّة، حيث كان النقد الصادر منه على خلاف المتوقع، مما استدعى ردود فعلٍ قويّة! خصوصاً أنّه لم يكن يرتدي بزة علماء الدين! مما أثار حفيظة بعضٍ، فقالوا: كيف يجيز المستير أو من يرتدي ربطة العنق لنفسه أن ينتقد علماء الدين، ويتطفل على المؤسّسة الدينيّة التي هي أعلم بصالحها منه؟!

شريعتي ومدح المؤسسة الدينية، تأصيل حق النقد ونقد مقولة المناوأة

يتضح من مجموع كلام شريعتي سواءً أكان محقاً أم لا، أنّ لديه ثلاثة إشكالات أساسيّة على المؤسّسة الدينيّة:

الأوّل: إنّ المؤسّسة الدينيّة قد تناست مكافحة الظلم، وأضحى الإسلام في الحوزة العلميّة مجرّداً من مقارعة الظلم.

الثاني: إنّ المؤسّسة الدينيّة أُصيبت بالتحجّر والسطحيّة.

الثالث: إن الرؤية الاقتصاديّة للمؤسّسة الدينيّة غير استثماريّة ولا تصلح للمستضعفين.

ومن الطبيعي أنّ نقد الدكتور شريعتي ليس مطلقاً، ولا يشمل جميع من ينتمي إلى هذه المؤسسة. نضيف إلى ذلك أنّ شريعتي على رغم انتقاده الكثير للمؤسّسة الدينيّة، فقد أثنى عليها أجمل الثناء وأحسنه[1]. وإنما كان ثناء شريعتي للمؤسّسة الدينيّة قبل أن تمسك بزمام السلطة، وحين لم يكن لها إلاّ موقفٌ ضعيفٌ. وعليه، كان من الواضح أنّ مديحه وثناءه لم يكن سعياً منه إلى مماحكة المؤسّسة الدينيّة أو التملّق لها، أو إقراضها درهماً في يومه ليستوفيه منها ديناراً في غده. والأهم من إطراء شريعتي للمؤسّسة الدينيّة اهتمامه بها وكسره لحاجز الصمت بشأنها، فأصبح علي شريعتي واسطة لتعريف المستيرين بالمؤسّسة الدينيّة وفتح أعينهم للوقوف على هذه الطبقة وإدراك ما لها من الأهميّة. فقبل شريعتي كان المستيرون سادرين في غرورهم، فلم يقيموا أيّ وزنٍ للمؤسسة الدينيّة، حتى وضعوها خارج دائرة اهتمامهم. فقام بالعمل على إخراج المؤسّسة الدينيّة من عزلتها، ولفت انتباه الطبقة المستيرة إلى أهميّة هذه المؤسّسة.

جدير ذكره أنّ الدكتور علي شريعتي ألّف كتاباً بعنوان (مدرسة التعليم والتربيّة الدينيّة)، أشاد فيه بالمنهج التعليمي والتربوي في الحوزات العلميّة، وفضله على المنهج

المعمول به في الجامعات. وقد كان هذا الكتاب من بين الكتب المهمة والتحقيقيّة القليلة بشأن الحوزات العلمية. وقد كتب شريعتي هذا الكتاب المفعم بالثناء والإطراء على الحوزات العلميّة في حين كانت أضواء هذه المؤسّسة الدينيّة آخذة في الخمود الواحدة تلو الأخرى، وفي الجانب الآخر كانت أضواء الجامعة الأكاديمية تزداد نوراً وخطفاً للأبصار. وكانت مدارس البلاد وجامعاتها تدار وفقاً للمنهج التعليمي الغربي، وإنّ القائمين على أمر التعليم فيها لم يعيروا أدنى التفاتٍ للحوزات العلميّة. ومن ناحيةٍ ثالثةٍ أيضاً كانت الحوزات العلميّة هي الشيء الوحيد الذي لم يشغل حيّزاً من تفكير المستنيرين ومن يدّعي الوعي والنضال. والخلاصة أن الساسة والجامعيين والمثقفين كانوا على قدم المساواة في تجاهل الحوزات العلميّة، كما فقدت الحوزات دفأها وبريقها وجاذبيّتها.

في مثل هذه الأجواء ألّف الدكتور علي شريعتي كتابه حول الحوزات العلميّة، وتحدّث عن أهميّتها وتفوّق منهجها التعليمي والتربوي، وبكلمةٍ واحدة أعاد للمؤسّسة الدينيّة مكانتها وبرّأها مما نسب إليها من التخلف والرجعيّة.

وعليه، لا يمكن عدّ الدكتور شريعتي مناوئاً للمؤسّسة الدينيّة ومناهضاً لها، أو منكراً لفضائلها وقيمها. نعم كان ناقداً لهذه المؤسّسة وبشدّة، إلا أنه لم يكن يوماً ما ضدّها. ويظهرُ من اكتفاء شريعتي بنقد المؤسّسة الدينيّة، وعدم إبطالها ونقضها من الأساس، مع عدم رؤيته لها بوصفها كياناً لا يقبل النقد، أنه كان متفائلاً يحدوه الأمل إلى إصلاحها. ولا بدّ من التذكير بأنّ علي شريعتي إنما تحدّث عن المؤسّسة الدينيّة في وقتٍ كان فيه البعض يرى الحديث عنها من اللغو الذي لا طائل فيه، ويرى أنّ هذه المؤسّسة قد طويت صفحتها، حتى أخذ ينظر إليها بترفعٍ وكبرياء.

من هنا يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: لماذا يرى بعضٌ في الدكتور علي شريعتي شخصاً مناوئاً ومخالفاً للمؤسّسة الدينيّة؟

جواب ذلك: إنّ هذا البعض يتصوّر النقد والاختلاف والمناوأة والعداوة شيئاً واحداً، وينظر إلى الناقد بوصفه مخالفاً وعدوّاً أيضاً. في حين أنّ هذا التصوّر مخالفٌ للحقيقة، فالناقد مؤمن بسلامة أساس ما ينتقده، ولكنه ينتقد بعض الإشكالات ويسعى إلى تصحيح الأخطاء. في حين أنّ المخالف يرفض الأساس، ولا يسعى إلى إزالته. بينما المناوئ

يسعى فوق ذلك إلى القضاء والإطاحة بما يناوئه ويعاديه.

وفقاً لهذا التقسيم ينبغي عدّ شريعتي ناقداً للمؤسّسة الدينيّة فقط، والذين لا يفرّقون بين النقد والمخالفة يحسبون شريعتي مخالفاً لهذه المؤسّسة. ومن الطبيعي هناك من يفرّقُ بين الانتقاد والمخالفة، ولكنه ينظر إلى المؤسسة الدينيّة بتقديسٍ مفرطٍ حتى يُعميه التعصّبُ فيعتبر كلّ نقدٍ مخالفة.

جديرٌ بالذكر أنّ هناك مجموعتين تسعيان إلى تعريف الدكتور شريعتي بوصفه مخالفاً للمؤسسة الدينيّة، وهما:

١. أعداء علي شريعتي، الذين اتهموه بمناوأة المؤسّسة الدينيّة؛ بغية الوقيعة فيه وإثارة الدهماء ضدّه.

٢. أعداء المؤسّسة الدينيّة، الذين نسبوا إليه التهمة ذاتها بدافع رفع رصيدهم من الأنصار، والقضاء على المؤسسة الدينيّة. فلم تكن هذه المجموعة لتمتلك الشجاعة الكافية التي تؤهلها إلى المجاهرة بمخالفة المؤسّسة الدينيّة بنفسها، فاختبأت وراء عباءة شريعتي واتخذت منه وسيلة للوصول إلى مآربها.

وخلاصة القول: إنّ أعداء شريعتي، وأعداء المؤسّسة الدينيّة، قد عملا على اختلاق أزمةٍ مفتعلة بين شريعتي والمؤسسة الدينية بغية تعكير الأجواء بينهما والاصطياد في المياه العكرة، ففي الحقيقة إنّ جميع الذين عرّفوا شريعتي بوصفه مخالفاً للمؤسسة الدينيّة كانوا إمّا من المخالفين لشريعتي أو المخالفين للمؤسّسة الدينيّة، وليس هناك شقٌّ ثالثٌ في البين[٢].

ذكر الدكتور علي شريعتي في مذكراته الخاصّة التي لم يكتبها لداعي نشرها، ويمكن من خلالها سبر غوره وما كان يجول في أعماق نفسه: «إنّ اتهام البعض لي بمناوأة المؤسسة الدينيّة لا أساس له من الصحّة كاتهامهم إياي بمناوأة التشيّع! وكما قلت مراراً: إنّ الدفاع عن الأصالة العلميّة للمجتمع الشيعي واجب حتى على كلّ مثقف يناضل الاستعمار الثقافي الغربي، وإن لم يكن مؤمناً من الناحيّة العقائدية بالشعور المذهبي»[٣].

وقد تعرّض علي شريعتي في بعض دروسه إلى تآمر الذين يسعون إلى إظهاره بوصفه مناوئاً للمؤسسة الدينيّة، فقال بشأنهم: «هناك من الأعداء والأصابع الخفيّة التي تتوسل بأنواع الحيل ـ وبشكل وقح ومفضوح تحت ذريعة الدفاع عن المؤسّسة الدينيّة وعلماء الأُمّة ـ

إلى إظهارنـا كجماعـة مـن المناوئين للمؤسّسة الدينيّة، ويسعون بذلك إلى جرّنا إلى مهاجمة هذه المؤسّسة في محاولةٍ منا للدفاع عن أنفسنا»(٤).

ثمّ قال شريعتي بعد ذلك كلاماً هو بمنزلة حلٍّ للّغز القائم بينه وبين المؤسّسة الدينيّة، حيثُ قال: «إنّ من كان مثلي يتفوّه بهذه الكلمات، ويحمل هذه العقيدة، وهذا النمط الفكري، قد ينتقد الأُسلوب التبليغي للدين، أو الأُسلوب التفسيري لبعض المسائل الاعتقاديّة، وقد يخالف عالم الدين أو المؤسّسة الدينيّة في بعض المسائل اختلافاً ذوقيّاً، وقد أخالف عالم الدين الفلاني ـ وهو عالم حقيقيّ في الدين ـ ويكون الخلاف بيننا شديداً وعميقاً، فيهاجمني بعنفٍ وأهاجمه بشدّة، إلاّ أنّ هذا الخلاف بيننا لا يعدو أن يكون مجرّد خلافٍ بين ابن وأبيه داخل الأسرة الواحدة، حتى إذا سرى إلى الجار أو الغريب عملنا معاً من أجل الحفاظ على تماسك الأُسرة... من هنا، فإننا لا نترك تلابيب الجيل القديم، والجيل الذي تصدّى للمسؤوليّة المذهبيّة انطلاقاً من مقامه العلمي، فنعمل على نقده ونصحه، ونقدّم له المقترحات، وفي الوقت نفسه نذعن له طائعين حينما يظهر أعداؤنا قرونهم»(٥).

ونختم بكلمة للأُستاذ محمّد رضا الحكيمي وصيّ الراحل الدكتور علي شريعتي في تصحيح مؤلفاته، حيث إنّ هذا الرّجل لا يعرف المداهنة في نقد المؤسسة الدينيّة ولا تأخذه في الله لومة لائم، حيث قال عن رأي شريعتي في المؤسّسة الدينيّة: «إنه يصنف المؤسّسة الدينيّة إلى ثلاثة أصناف:

١ـ الصنف الذي ليس له من همّ سوى الإقبال على الدنيا، والذي يفتقر لأيّ كفاءة، ويعمل على الخيانة بدلاً من خدمة الدين، وكان شريعتي كأيّ مسلم بصير وغيور وعالم وعامل ومخلص مخالفاً لهذا الصنف، وكان طبقاً للروايات والأوامر الدينيّة يتهم هذا الصنف في دينه(٦).

٢ـ الصنف الذي يتمتع بالفضل والعلم في الدين، ولكنه يفتقر إلى الوعي بالظروف الراهنة والبعد السياسي والتجربة الاجتماعيّة، فلم يكن ليرى هذا الصنف مؤهّلاً وكفوءاً للتبليغ الصحيح ونشر الإسلام في العالم المعاصر، ولم يكن ليكتم آراءه في هذا الصنف وكان يجهر به صراحة.

٣. صنف العلماء المجاهدين الذين يتمتعون بالوعي والتضحية والتقوى، حيث كان مغرماً بهم شديد الحبّ لهم.... وكان ينتقد المؤسّسة الدينيّة ويرى ذلك طبقاً للآيات والروايات من أهم الواجبات الدينيّة والاجتماعيّة والجهاديّة، ولا يدعو إلى القضاء على هذه المؤسسة، كما يتصوّر بعض الذين يرفضون النقد»[٧].

ثلاثة مواقف في المؤسسة الدينية من شريعتي

يتضح من خلال حديث المؤسّسة الدينيّة عن الدكتور علي شريعتي أنها في الأغلب لم تفهمه بجميع أبعاده على نحو صحيح. إنّ معرفة المؤسّسة الدينية بالدكتور شريعتي، ناقصة وقائمة على قراءة بعض الكتب أوالكتيّبات، من هنا نرى التناقض في أقوال بعض علماء الدين بشأن شريعتي. فهناك من أثنى عليه، وهناك من قدح فيه، أو سكت عنه، وهناك من اعترف بأنه لم يقرأ كتب شريعتي، واكتفى بتكوين موقفه بسبب قراءة بعض العبارات في كتبه. فعلى كلّ حال، ليس للمؤسّسة الدينيّة موقفٌ موحّدٌ من شريعتي، وبطبيعة الحال ليس هناك من يتوقع أن تتفق كلمة المؤسّسة الدينيّة بشأنه.

ويبدو أنّ هناك ثلاثة مواقف في المؤسّسة الدينيّة بشأن الدكتور علي شريعتي. وبعبارة أخرى، تنقسم المؤسّسة الدينيّة بشأن الدكتور شريعتي إلى ثلاثة أقسام:

١. علماء الدين الذين يخالفون شريعتي بشكل مطلق، ويرون في كتبه مصداقاً واضحاً للكتب الضالة والمضلة والباطلة، ويذهبون إلى حرمة قراءتها وبيعها وشرائها. ومنهم من يرى كفر شريعتي، ومنهم من يذهب إلى كونه سنيّاً أو وهابيّاً، ومنهم من يذهب إلى كونه ناصبيّاً، ومنهم من يراه مسلماً شيعيّاً ضالاً، وهذا ما تمثله غالبيّة العلماء التقليديين من غير الثوريين، وهم المتقوقعون في نطاق الحوزات العلميّة، والذين لم يتعرّفوا على الأفكار الجديدة والمعاصرة.

٢. العلماء الذين يحسنون الظن بالدكتور علي شريعتي، ويرون فيه مسلماً شيعيّاً حسن الطويّة، وكان قصده الخدمة، وقد حقق بعض النجاحات، إلاّ أنه في الوقت نفسه ارتكب بعض الأخطاء الكبيرة، حيث يرون أنّه قدّم آراء جديدة عن الإسلام وتوصّل إلى بعض الفوائد المهمة والقيّمة، وتحدّث ببعض الأمور التربويّة، إلاّ أنه لم يكن أُستاذاً في العقيدة، ولا ينبغي عدّه مصدراً يُرجع إليه في أخذ رأي الإسلام، فلا بد من تعلم الإسلام

من خلال الحوزات العلميّة، وهذا الرأي تمثله الغالبيّة من العلماء الشباب الثوريين الذين لم يتقوقعوا على الحوزة فقط.

٣. عدد قليل من العلماء الذين لا يرون الدكتور شريعتي مسلما شيعيّاً حسن الطويّة فحسب، بل يرونه (أُستاذاً في العقيدة) و(خبيراً في الإسلام) و(مصلحاً)، ويرون فيه امتداداً لنهج السيّد جمال الدين الأسد آبادي، وإقبال اللاهوري. وبطبيعة الحال لا تراه هذه الفئة معصوماً من الخطأ، ولكنها ترى رؤيته للإسلام هي الأصح والأكثر جامعيّة. إلاّ أنّ هذه المجموعة من القلة والندرة بحيث لا يمكن عدّها تياراً مرموقاً في الحوزة العلميّة.

إنّ انتقاد بعض علماء الدين للدكتور شريعتي قبل أن يقوم على أُسسٍ فكريّة، ناشئٌ من نقده الصريح والعلني للمؤسّسة الدينيّة، فلم يدققوا أو يتمعّنوا فيما قاله، وإنما انتقدوه بمجرد قراءتهم أو سماعهم أنّ شريعتي قال هذا الشيء بشأن المؤسسة الدينيّة، واعتبروا ذلك كافياً لانتقاده. وكانت بداية الاختلاف مع شريعتي ناشئة في الأقل من كلامه حول المؤسّسة الدينيّة. وعندما كان يقال لهذه المجموعة: إنّ شريعتي قد أثنى على المؤسّسة الدينيّة أيضاً، لم يكن ذلك ليترك أيّ تأثيرٍ عليهم، وكانوا يقولون: ليته لم يمتدح ولم ينتقد.

لو لم يشكل شريعتي على المؤسّسة الدينيّة، لما انتقده بعضهم. ولو أنه لم يستخدم بعض التعابير الشديدة والقاسية ضد المؤسّسة الدينيّة، لما تعرّض لكلّ هذه الانتقادات الشديدة والقاسية. فقد تعرّض الدكتور شريعتي للنقد قبل كلّ شيء بسبب عبارته القائلة: «الإسلام من دون الملالي»، وهجومه على العلامة المجلسي تحت مصطلح (التشيّع الصفوي)[٨]. ومن الطبيعي أنّ شريعتي أدرك إجمالاً أنّ انتقاده للمؤسّسة الدينيّة سيعود بالضرر عليه، إلاّ أنه لم يعبأ بالنتائج، حيث كان يرى أنّ الواجب يحتم عليه نقد هذه المؤسّسة كواحدةٍ من مسؤولياته. نضيف أنه برغم ما يتمتع به من روحٍ ظريفة وإحساس مرهف، كان يحمل من سعة الصدر ما يجعله قادراً على استيعاب الصدمات وما يبلغ سمعه من الكلمات القاسية. وبرغم شوقه إلى اكتساب جمهور المعجبين، لم يكن في الوقت نفسه يخشى من وقوعه غرضاً لسهام المخالفين، وواضحٌ أنّ مثل هذه الشخصيّة التي لها من الاستعداد ما يعينها على تحمّل الصدمات، لم تكن لتأخذها رعدة الخوف من نقد الآخرين ومنازعتهم والاصطدام بهم.

لقد أدّى نقد الدكتور شريعتي للمؤسّسة الدينيّة إلى إثارة ردود فعل هذه المؤسّسة، فقام بعض علماء الدين في المقابل بنقده، إذ يرى هذا البعض حرمة نقد المؤسّسة الدينيّة، سواء أكان هذا النقد حقاً أم باطلاً، فما أنْ يسمعوا شخصاً يتكلم في نقد هذه المؤسّسة حتى يقولوا: «استمعوا إلى ما يقوله هذا الناقد من الأراجيف والخزعبلات» دون أن يدققوا في مضامين هذا النقد، أو يبحثوا في أسبابه.

هل يتحمس رجال الدين للمؤسسة الدينية أكثر من تحمسهم للدين نفسه؟!

قال كارل ماركس: لو انتزعتم سبعة عشر أصلاً من أُصول المؤسّسة الدينيّة المسيحيّة لن يسوؤهم ذلك كما يسوؤهم انتزاع أموالهم منهم. وقبل ماركس كان (إيراسموس) المسيحي المتشدّد وغير المتعصب يقول: «صادفت الكثير من المتقدّسين والمؤمنين بالدين من الذين يتحمّلون أقذع أنواع الكفر والتجديف والإساءة للمسيح، ولكنهم في الوقت ذاته يستنكرون أدنى مزحةٍ تقال في المقام البابوي»[9].

إنّ تاريخ المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة الممتد لأكثر من ألف سنةٍ يشهد بعدم صدق ذلك عليها، فيكون الكلام المتقدم بالنسبة لها سالبة بانتفاء الموضوع، ولا يمكن مؤاخذة الشخص بذنب لم يرتكبه، حتى إذا كان عدم ارتكابه للذنب لعدم القدرة عليه، حيثُ ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾.

وبرغم ذلك هناك من يرفع المذهب فوق مستوى الدين، ويرفع المؤسّسة الدينيّة فوق مستوى المذهب والدين، فلو انتقد الدين لا يتأثرون كتأثرهم فيما لو انتقد المذهب! ولو انتقد المذهب والدين لا يتأثرون كتأثرهم فيما لو انتقدت المؤسّسة الدينيّة، ويرون أنّ انتقاد المؤسّسة الدينيّة أشدّ وقعاً من الإشكال على الولاية، وأنّ انتقاد الولاية أشدّ وقعاً من إنكار الدين والدّيانة. فالذي يشغل اهتمامهم في الدرجة الأولى هو المؤسّسة الدينيّة، ثمّ المذهب، ولا يحتلّ الدين إلا الدرجة الأخيرة في سلم أولويّاتهم، حيثُ يحكّمون المؤسّسة الدينيّة على الدين والمذهب، وليس العكس!

والشاهد على ذلك: كلام أحد الناقدين لآراء الدكتور علي شريعتي، حيث قال: «إنّ المؤسّسة الدينيّة تقع على رأس المسائل الإسلاميّة، بل هي أمّ المسائل الإسلاميّة»[10]. فقد رفع هذا القول مكانة المؤسّسة الدينيّة فوق الدين والمذهب. وحتى لو أبدلنا كلمة

«المؤسّسة الدينيّة» في هذا الكلام، بكلمة «النبوّة» أو «الإمامة» لبقي الإشكال على حاله، إذ إنّ الذي يقع على «رأس المسائل الدينيّة» ويُعدّ «أمّ المسائل» هو «التوحيد» لا غير. وعليه، فإنّ إعطاء المؤسّسة الدينيّة مثل هذه المرتبة يعني رفعها فوق مستوى التوحيد والنبوة والإمامة، وجعلها حاكمة على الدين والمذهب.

الشاهد الثاني: إنّ أحد المخالفين للدكتور شريعتي قال في بعض المواطن: إني لم أعرّف شريعتي بوصفه «ملحداً»، بل بوصفه «منكراً للولاية»، وإنه «سنيّ» ليكون تأثيره أشدّ وقعاً لدى عامّة الناس(١١).

ومفهوم هذا الكلام: إنّ العامة ترى إنكار الولاية أسوأ من الإلحاد، وإنّ المذهب يفوق الدين ويعلو عليه.

الشاهد الثالث: إنّ أحد علماء الدين البارزين برغم إقراره بالخدمات الجليلة والكفاح الطويل الذي قام به الدكتور شريعتي، دعا إلى مواجهته بشدّة، حيثُ قال: «يعتبر الدكتور شريعتي زعيم المخالفين للمؤسّسة الدينيّة ومناهضاً لولاية الفقيه، وإنّ القضاء على هذا الفكر الخطير واجبٌ علينا جميعاً».(١٢) ويكمن تناقض هذا الكلام في أنّ هذه الشخصيّة العالمة تصرّح من جهة بخدمات الدكتور علي شريعتي ونضاله، إلاّ أنه يرى من جهة أخرى وجوب القضاء عليه لمجرّد كونه مخالفاً للمؤسّسة الدينيّة. فها هو يعترف ويقرّ بالإنجازات التي قدّمها شريعتي من قبيل: «الجهود الكبيرة في تثقيف الشباب، وإنقاذهم من الانجراف نحو الغرب، وتطبيقه الجيّد لشعار لا شرقيّة ولا غربيّة،(١٣) وتنزيه الدين وتهذيبه من الخرافات، ومخالفته للاستثمار القذر للأموال على الطريقة الرأسماليّة الغربيّة أو الاشتراكيّة الشرقيّة، ونضاله وجهاده ومقارعته للاستكبار والإمبرياليّة»(١٤)، ومع ذلك يفتي العالمُ المذكور بوجوب القضاء على فكر الدكتور شريعتي، لمجرّد مخالفته للمؤسّسة الدينيّة! فنقول لهذا العالم ومن يشاكله: وهل تقول المؤسّسة الدينيّة أو تريد غير هذا؟! وهل يجوز القضاء على من قام بكلّ هذه الإنجازات لمجرّد مخالفته للمؤسّسة الدينيّة؟! فهل تحظى المؤسّسة الدينيّة بموضوعيّة في الدين والمذهب وتشكل جزءاً من أصول الدين أو أنّ لها السيادة عليه؟!

الشاهد الرابع: الضجّة التي أُثيرت حول كتاب (الشهيد الخالد)(١٥). فحتى لو انتقد هذا الكتاب منصب الولاية، إلاّ أنه ليس أسوأ حالاً من عشرات الكتب الأُخر التي

هاجمت أصل الدين ونشرت في الأعوام ذاتها. فلماذا تمّ السكوت عن تلك الكتب المناهضة للدين، وتعرّض كتاب (الشهيد الخالد) لكلّ هذه الطعون وردود الأفعال العنيفة؟ هذا لأنّ البعض يرى تقدّم المذهب على الدين، ويرى الولاية أكثر أهميّة من الديانة.

الشاهد الخامس: الضجّة التي أُثيرت حول الدكتور شريعتي تحت ذريعة الدفاع عن المؤسّسة الدينيّة. فعلى فرض أنّ شريعتي قد هاجم المؤسّسة الدينيّة، إلاّ أنه لم يكن أسوأ حالاً من الذين هاجموا الدين، وصنفوا الكتب في سعي منهم للقضاء على أصل الدين، فلماذا السكوت عن الذين يناهضون الدين، والضجّة حول شريعتي؟! سبب هذا أيضاً أنّ البعض يرى الدين وجوداً متطفلاً على المؤسّسة الدينيّة! وأنّ المؤسّسة الدينيّة سيّدة الدين! لذلك يسوؤهم القدح في المؤسّسة الدينيّة بشكلٍ أكثر مما لو تمّ قدح الدين نفسه!

ومن المناسب أن نذكر عدّة أمثلة لتوضيح المطلب: في الوقت الذي صدر كتاب (الشهيد الخالد) صدر أيضاً كتابٌ بعنوان (أفكار الميرزا فتح علي آخوند زادة)، وقد ضمّنه المؤلف أفكاره الإلحاديّة التي يتبناها، وقد جدّف فيه على النبي الأكرمﷺ وجميع الأديان السماويّة، لا سيّما الدين الإسلامي الحنيف وما يشتمل عليه من الأحكام، ومع ذلك نجد أنّ الذين أثاروا هذه الضجّة المفتعلة ضدّ كتاب (الشهيد الخالد)، لم يقولوا أو يكتبوا ولو كلمة واحدة ردّاً على كتاب (آخوند زادة)، ولم يثر أيّ حسّاسيّة لديهم، ولم يستدع كفر الكاتب أيّ ردود فعلٍ لدى أي واحدٍ من المتدينين[١٦].

وكذلك في أوج الصيحات المتوالية ضدّ كتاب (الشهيد الخالد) في تلك السنوات، صدرَ كتابٌ بعنوان (تأريخ ثلاث وعشرين سنة) ويدور موضوعه حول إنكار رسالة النبي محمّد، بل وإنكار عروبته ومعرفته باللغة العربيّة. وقد سعى هذا الكتاب من خلال تحريف النصوص الدينيّة إلى تشويه القرآن الكريم والنبي الأعظمﷺ. ومع ذلك لم نجد لدى الذين ثارت ثائرتهم تجاه كتاب (الشهيد الخالد) أي تحريكٍ لساكن تجاه هذا الكتاب الإلحادي[١٧].

وكذلك في تلك السنوات التي كان الدكتور شريعتي يدعو فيها الشباب من حسينيّة الإرشاد إلى السير على النهج الحسيني، كان الدكتور (آريان بور) يدعوهم من خلال منبر كلية الإلهيات إلى الماركسية. ومع ذلك فإنّ الذين شمّروا عن سواعدهم في

الإنكار على الدكتور شريعتي بسبب انتهاكه لحرمة المؤسّسة الدينيّة، لم ينبسوا ببنت شفة حول ما جهر به الدكتور (آريان بور) وأضرابه بسبب انتهاكهم لحرمة الدين وفي كلّية الإلهيات ذاتها!

كان هذا وغيره من النماذج التي تحكي أهميّة الولاية لدى بعضٍ، وتقديمها على الديانة، وهي كذلك شواهد على ترجيح المؤسّسة الدينيّة على الولاية والديانة، حيث يمكن الوقوف على سريرة وطويّة كلّ فردٍ من خلال ردود أفعاله.

إنّ ما تقدّم ليس مجرّد انطباعاتٍ شخصيّة عن الوقائع، بل هي الحقائق بعينها، وقد وقعت على أرض إيران، وتحمل في طيّاتها الكثير من العبر. لذا نجد السيد حميد الروحاني (الزيارتي) في تلك السنوات، حيث لم يكن ليقف في صفّ المعارضين للدكتور شريعتي قد أشار إلى هذه الحقيقة في كتابه (دراسة وتحقيق في ثورة الإمام الخميني)[١٨]، حيث قال:

ومما يلفت الانتباه أنّ المُقل التي كانت تسكب الدمع الهتون من دموع التماسيح بسبب كتاب (الشهيد الخالد)، قد نضب معينها بالمرّة فيما يتعلق بالخزي الذي طفح به كتاب (تاريخ ثلاثٍ وعشرين سنة)، وأنّ الأقلام التي كتبت في ردّ كتاب (الشهيد الخالد) قد جفّ مدادها فجأة عند صدور كتاب (تاريخُ ثلاث وعشرين سنة)، فلم يتكرّم علينا ولو بكلمةٍ واحدة... ولنغض الطرف عن الحوادث المؤسفة التي تعرّض لها الدكتور علي شريعتي، حيث كان أصحاب السماحة يتوسلون بالمقام الملكي السامي لإسكات صوته وإغلاق حسينيّة الإرشاد، ولم نسمع حسيس أصواتهم فيما يتعلق بالدكتور (آريان بور) الذي كان يعطي شبابنا بوصفه أُستاذاً جامعيّاً دروساً في الماركسية، ولم يطلبوا من أبيهم الملك المتوّج للحدّ من الإعلام المناوئ للإسلام في الجامعات....[١٩]

فتنة [الإسلام المجرّد من المؤسسة الدينيّة]، ما هي حقيقة ما قاله شريعتي؟!

كتب الدكتور علي شريعتي رسالة إلى والده عام ١٣٥١هـ ش/١٩٧٢م[٢٠]، وقد ورد فيها التعبير بـ «الإسلام المجرّد من الملالي»، فأضحت هذه العبارة مستمسكاً بيد خصومه للتهويل عليه، وتذرّع بها بعضٌ للقضاء عليه. وهنا نذكر أولاً كلام الدكتور علي شريعتي الذي يتضمّن هذه العبارة مع ذكر الكلام السابق عليها واللاحق لها كي

نفهم المراد منها بشكل كاملٍ وصحيح، ومن ثمّ نتطرق لفهم الآخرين لها وطعونهم عليها:

«بات من المؤكّد حالياً أنّ الماديين والشيوعيين من المتأثرين بالغرب أو الشرق لن يكونوا هم العلماء وقادة الفكر وصانعي ثقافتنا وفكرنا ومجتمعنا في المستقبل، بل الذي سيصنع مستقبلنا هم العلماء الذين اختطوا لأنفسهم نهج الإسلام العلوي والحسيني، بوصفه المدرسة الفكرية للنهضة الاجتماعيّة والآيديولوجيّة الثوريّة. فكما تقدم الدكتور مصدق بأُطروحة الاقتصاد المجرّد من النفط، كي يؤسّس لاستقلالية النهضة وتحريرها من ربقة وقيود التبعيّة للشركات الاستعماريّة السابقة، فقد تحققت في المجتمع حالياً ولحسن الحظ أُطروحة الإسلام المجرّد من الملالي، ممّا أدّى إلى إخراج الإسلام من الإطار الضيّق للقرون الوسطى، وتقييده من قبل قساوسة الكنائس، والرؤى المتحجّرة والأساليب الفكريّة المنحطة، والرؤية الكونيّة الخرافيّة المنحرفة التي عملت على تجهيل الناس، وحشرهم في دائرة التقليد الذي جعل الأنام كالأنعام، والتعريف بالمستنير بوصفه عدوّاً للمذهب والإسلام وتخويف الناس وتجفيلهم منه. وأدّى كذلك إلى إخراج الإسلام من نطاق المحراب والبيوت والتكايا الضيقة وحصره بالتعازي والمآتم، إلى ساحة الحياة والفكر واليقظة والحركة والإنتاج... وإنقاذ القرآن على وجه الخصوص من دهاليز المقابر والعمائم التي تسكن فيها، وإخراجه إلى باحة التجاذبات المعاصرة، وتسليمه قياد الإبداع والهداية والابتكار والتغيير والإصلاح»[٢١].

إنّ ما يتمّ تداوله وتناقله من مجموع هذا الكلام عبارة «تحققت في المجتمع حالياً أُطروحة الإسلام المجرّد من الملالي» فقط لا غير، والذي يُستنتج منها دائماً أنّ شريعتي كان يسعى إلى الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة، وأنّ المراد من المؤسّسة الدينيّة رجالها العلماء الواعين، وليس رجالها الجهّال والمتخلفين. في حين أنّ هذا الاستنتاج باطلٌ وخاطئٌ جملة وتفصيلاً.

فلو بقينا نحن وعبارة «الإسلام المجرّد من الملالي» لأمكننا تفسيرها بما نشاء وحملها على ما نريد من المعاني، ولكن لو أخذناها في ضمن كلامٍ متكامل له بداية ونهاية، فعندها سنحصل على المعنى الدقيق والصحيح منها، فإنّ أدنى تأمّلٍ مجرّد من الأحكام المسبقة يؤكّد لنا ما يلي:

١ـ إنّ الملالي في هذا التعبير هم الذين يشكلون المجموعة المقابلة (للعلماء الذين

انتهجوا لأنفسهم خط الإسلام العلوي والحسيني).

٢. إنّ الملالي في هذه العبارة هم (الذين يؤطرون إسلامهم بإطار العصور الوسطى الضيّق)، والذين يجعلون (الأنام كالأنعام).

٣. إنّ الملالي في هذا التعبير هم الذين يصفون المثقف بكونه عدوّ المذهب، والمتمرّد على الإسلام.

٤. إنّ الملالي في العبارة المذكورة هم (الذين حصروا القرآن بالمقابر).

٥. يرى شريعتي أنّ مصداق هذا النوع من الملالي هم الذين ذكرهم بأسمائهم في هذه الرسالة وهم: السيّد إبراهيم الميلاني[٢٢]، والشيخ قاسم الإسلامي، والحاج أشرف الكاشاني، وغيرهم.

٦. لا يرى الدكتور علي شريعتي الحوزات العلميّة وأساتذتها وطلابها في عداد الملالي، وذلك لأنه كتب في هذه الرّسالة ذاتها ما يلي: «... إنّ إيماني وثقتي بهذه الحوزة العلميّة بغالبيّة أساتذتها وجميع طلابها، أكثر من هذه الجامعة وغالبيّة أساتذتها وطلابها»[٢٣].

وقد صرّح شريعتي بتفاؤله بطلاب العلوم الدينيّة في العديد من المواطن الأُخر، ومنها أنه خاطب الجامعيين في اجتماعٍ عام، وقال لهم: «إنّ أملي بالطلبة في النهضة الفكريّة وبثّ الوعي في الناس، وإحياء الروح الحقيقيّة للإسلام، واستنهاض الروح المعارضة التي تنشد عدالة التشيّع العلوي وصلاح المجتمع، أكثر من أملي فيكم؛ وذلك لأنّ عمركم الثقافي محدودٌ وقصير، بينما يمتدّ عمر الطالب في الحوزة العلميّة ومسؤوليّته الاجتماعيّة إلى حين وفاته، فيبقى طالب العلم في الحوزة مسؤولاً عن أفكار الناس ومصائرهم شريطة أن يكون واعياً، وهو كذلك إذ أصبح طالب العلم واعياً»[٢٤].

٧. يفهم من استعمال شريعتي لكلمة «الملالي» التهكميّة، وعدم تعبيره بالمؤسّسة الدينيّة، أنّه إنما أراد الطبقة المتحجّرة من علماء الدين، وليس كيان هذه المؤسّسة الدينيّة.

٨ ـ دعا علي شريعتي المؤسّسة الدينيّة إلى شرح الإسلام والتواجد في الساحة وقيادة المجتمع في الكثير من كلماته، مما يتناقض ونظريّة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة المنسوبة إليه، حيثُ يقول:

عندما يختار العالم الإسلامي المسؤول ترك ساحة الحياة المعاصرة، ويلجأ إلى

العزلة والعبادة، فمن الطبيعي أنّ مكان هذا (العالم المسؤول الإسلامي) سيشغله (العالم الأجير الاستعماري) ليتصرّف في حياة الناس كما يحلو له. وعندما يغيب نوّاب الإمام، كما غاب الإمام، فمن الطبيعي أن يتبنى (الإصلاح المذهبي) البابيّون والبهائيّون، كما يتبنى الميرزا ملكم خان (نهضة التجديد)، ويتبنى (الثورة السياسيّة) السيّد حسن تقي زادة[٢٥].

٩. بمعزلٍ عن كلّ ما قلناه، لو تأمّل شخصٌ في المنظومة الفكريّة للدكتور علي شريعتي، لوجد فيها مكانة للمؤسّسة الدينيّة. إنّ شريعتي لا يرى الدين منحصراً بعلاقة الفرد بخالقه، وإنما يعرضه في قالبٍ إيديولوجي يرى فيه الدين مهيمناً على المجتمع والسياسة، ومشتملاً على منظومة الأمّة والإمامة، وفي مثل هذا الدين تحظى المؤسّسة الدينيّة بمكانتها، وهي ليست مسلوبة الإرادة والسلطة، بل لها كامل القدرة والمسؤوليّة.

والخلاصة: من خلال النظر إلى مجموع كلام شريعتي وسياقه، نعلم أنّ مراده من «الملالي» في عبارة «الإسلام المجرّد من الملالي»، هم «الملالي المجرّدين من الإسلام العلوي والحسيني»، وأنه ناظر إلى شريحة من المؤسّسة الدينيّة، وليست المؤسّسة الدينيّة بجميع أبعادها. وبعبارة أخرى: إنّ مراد شريعتي من «الإسلام المجرّد من الملالي» هو «الإسلام المجرّد من التخلف»، وإنّ كلمة «الملالي» أُطلقت على شريحةٍ متخلفة ورجعيّة في المؤسّسة الدينيّة.

وهنا نطالب أعداء الدكتور شريعتي أن يتجاوزوا جميع ما ذكرناه، ويتأمّلوا بأنفسهم ويدققوا في كلامه بتجرّد وإنصاف، بعد أن يأخذوا مجموع كلام شريعتي والظروف المحيطة به بنظر الاعتبار، ثم نسألهم: ما هو المراد من عبارة «الإسلام المجرّد من الملالي»؟ وهل المراد منها إلغاء المؤسّسة الدينيّة، وحذف الحوزات العلميّة؟!

أجل، لو قال شخصٌ في جملةٍ واحدة فقط: «لابدّ من السعي إلى تحقيق الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة»، لأمكن حمل هذا الكلام على عدّة معانٍ (المعنى الكلامي والمعنى السياسي) ولأمكن القول: ربما كان مراده إمكان أو لزوم إدراك الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة. أو أنّ مراده إمكان الإبقاء على الإسلام بعد حذف المؤسّسة الدينيّة، إلى غير ذلك من الاحتمالات... ولكن هذه الجملة التي تحتمل عدّة معانٍ بعيدة كلّ البعد عن كلام علي شريعتي المتقدم الواضح والصريح؟

وعليه، فإنّ كلام شريعتي واضحٌ ولا لبس فيه، وإنّ كلّ منصفٍ يقرؤه لا يذهب إلى سعيه من أجل تحقيق الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة إطلاقاً.

استغلال كلام شريعتي للطعن فيه!

ولكن انظروا إلى أعداء الدكتور شريعتي، كيف تشبّثوا بهذه الكلمة، وأثاروا حوله كلّ هذا الضجيج والضوضاء، وصنعوا من الحبّة قبّة. وسعوا من خلال تحريف كلام شريعتي إلى رفع عقيرتهم بالقول: إن شريعتي يدعو إلى الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة، وقاموا بتعزيزه وغيره من المستتيرين بهذه السياط المزيّفة. وأساساً إنّ مقولة «الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة» قد صاغها أعداء شريعتي، ولم يتفوّه بها شريعتي ولا مؤيدوه، ولم ترد في أدبياتهم أبداً، وإنما تمّ تزييف هذه العبارة وصياغتها وإذاعتها وإشاعتها بين الناس من قبل أعداء شريعتي بهدف التقوّل والقضاء عليه.

كما عمد أعداء شريعتي إلى تزييف مصطلحٍ آخر، وهو مصطلح (السلبيون)[٢٦]. وأرادوا بذلك «الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة»، فعمدوا في الحقيقة إلى اختراع مصطلحٍ مزيّف للتعبير عن معنىً وهميّ ومزيّف، وذهبوا إلى أكثر من ذلك حيث اتهموا علي شريعتي بأنه لا يهدفُ إلى فصل المؤسّسة الدينيّة عن الإسلام فحسب، بل ويهدف أيضاً إلى فصل التشيّع عن الإسلام أيضاً. وأضافوا إلى ذلك قولهم: إنّ الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة، هو الإسلام المجرّد من الرواية والحديث، وهو نفس ما دعا إليه على سبيل المثال عمر بن الخطاب، حيثُ قال كلمته الشهيرة: «حسبنا كتابُ الله».

والحقّ أنّ أعداء شريعتي قد أتقنوا الحبكة، ولكنهم فشلوا في تحقيق أهدافهم، وأخفقوا في نيل مرادهم، حيث قاموا ولم يقعدوا واجترحوا الأكاذيب، ودخلوا في حربٍ لا ميدان لهم فيها، وأتوا بمقالةٍ ليس لها من قائل، ونسبوا كلاماً إلى شخصٍ لا قبل له به، فخبطوا بذلك خبط عشواء.

نعلم أنّ السرقة العلميّة انتحالٌ مخالفٌ للأمانة، وأسوأ منه أن تنسب كلامك الصحيح إلى غيرك، والأسوأ منهما المغالطة، وهي نسبة الكلام السخيف إلى غيرك.

إنّ هذه المغالطة التي يمكن تسميتها (تشويه كلام الآخرين) تعني حمل الكلام على معنى باطل غير مرادٍ للمتكلم، بهدف إسقاطه وتشويه سمعته. وبعبارة أخرى: أن

يُتقوّل عليه ويُنسب إليه كلام لم يقله، ويتهم برأي لا يدين به. وكثيراً ما نشاهد هذه المغالطات في الخصومات، حيثُ يعمد أحد طرفي النزاع إلى نسبة رأي سخيف إلى غريمه بغية إسقاطه في أعين الناس، ثمّ يعمل على نقد ذلك الرأي وإبطاله، ليُثبت أنّ الحقّ إنما كان في جانبه، وهذا هو ديدن الذي يحصد أرضاً لم يزرعها، أو يفند رأياً لا قائل له.

وقد بلغ التمادي بأعداء شريعتي أن حرّفوا عبارته التي يقول فيها «الإسلام المجرّد من الملالي» وحملوها على «الإسلام المجرّد من الإمامة» و «الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة»، والمراد بالمؤسّسة الدينية هنا، طبقتها الواعية والمسؤولة.

نضيف إلى ذلك أنّ التعبير بـ «الإسلام المجرّد من الملالي» قد ورد في ضمن رسالة للدكتور شريعتي، وقد طبعت من دون إذنه ورضاه، وذلك بعد التصرف في مواضع منها لا نعرفها بعينها، وهذه الرسالة عبارة عن هموم ولواعج نفسيّة ارتأى رجلٌ أن يبثها لوالده، فلا تمثل (رأيه الرّسمي)، وقد أشار شريعتي نفسه إلى هذه الحقيقة في رسالة أخرى على النحو الآتي:

«لم أكتب هذه الرسالة التي كانت في الحقيقة [شقشقة هدرت] إلى سماحة الوالد، مخافة إثارة شجونه وأحزانه، حتى فقدت في تلك المرحلة الزمنيّة العصيبة والمضطربة، ثمّ علمت بعد سنوات حيثُ كنت سجيناً أنّ عدوّاً ماكراً أو صديقاً غبيّاً قام بطبعها ونشرها من دون علمي أو رضاي، بعد أن أُضيف لها بعض التعابير والتفسيرات. وأرجو أن لا يذهب بكم التصوّر إلى أني إنما أكتب هذا مخافة الفاحشين المحترفين، بل سبب ذلك يعود في الأساس إلى نشر هذه الرسالة، وهي رسالة خاصّة اشتملت على حوارٍ ثنائيٍّ وهموم سريّة لا تعني غير كاتبها ووالده، وقد تمّ تحريفها بشكلٍ لا أرى صلاحاً في قراءتها حتى لمن خاطبته بها»[٢٧].

فانظروا إلى أعداء الدكتور شريعتي كيف صنعوا من الحبة قبّة، وأثاروا حوله ضجّة وزوبعة كبرى حول لا شيء!

ولكي تدركوا كيف تذرّع أعداء شريعتي بمقولة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة للإمعان في التهويل عليه، لابدّ من الرجوع إلى كتاب (الشهيد مطهري كاشف مؤامرة تأويل ظاهر الدين بباطن الإلحاد والمادّية) والذي هو ـ كما صرّح مؤلفه ـ مقدّمة لكتاب آخر بعنوان (الجذور والمسار التاريخي لحركة الإسلام المجرّد من الملالي).[٢٨]

حيثُ تحدّث هذا الكتاب الذي ينيف على الأربعمئة صفحة عن كلّ شيءٍ إلاّ عن الإسلام المجرّد من الملالي، ولم يتعرّض للقائلين به وما هي أدلتهم، وذلك لسببٍ بسيط يتلخص في عدم وجود القائل بهذا الكلام، فهو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، إلاّ أنّ الكاتب قد اتخذه ذريعة للتهويل والبهتان، والملفت للانتباه أنه حتى بعد مضي أكثر من عقدين من الزمن لم ينشر أو يطبع هذا الكتاب المزعوم والذي يحمل عنوان (الجذور والمسار التاريخي لحركة الإسلام المجرّد من الملالي)، وذلك للسبب المتقدّم ذاته!

وفي كتابٍ آخر بعنوان (نهضة الإمام الخميني) تمّ تخصيص فصل لموضوع (جذور فكرة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة)[٢٩]. وهناك في هذا الفصل عدّة عناوين على النحو الآتي: (الماسونيون وأُطروحة الإسلام المجرد من المؤسّسة الدينيّة)، و(منظمة الحجتيّة وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة)، و(نهضة الحريّة وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسسة الدينيّة)، و(شريعتي وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة).

وفيما يتعلق بـ (الماسونيون وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة)، يجب القول: لا يخلو أمر الماسونيين في إيران؛ إمّا أن يكونوا من المسلمين أو من غيرهم، والمسلمون منهم تشهد آثارهم وكتبهم على أنهم لم يكتبوا حول الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة. وأمّا غير المسلمين، فإنهم لا يؤمنون بالإسلام أساساً، فضلاً عن تفريعاته وشقوقه، وكونه مجرّداً من هذا الشيء أو ذاك.

وفيما يتعلق بدعوى (منظمة الحجتيّة وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة) يجبُ القول: إنّ قائد هذه المنظمة من كبار علماء الدين والبارزين في حوزة خراسان العلميّة، وقد نشط في هذه المنظمة العديد من علماء الدين، وحظيت بدعم وتأييد كبار المؤسّسة الدينيّة. وقد كانت هذه المنظمة من أشهر المنظمات التقليديّة وغير السياسيّة في إيران، بل وضدّ التنوير وضد الدكتور شريعتي على وجه التحديد، وإنّ هذه المنظمة لا تؤمن بالإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة فحسب، بل تذهب إلى الإسلام المجرّد من المتنورين الواعين، وقد حرّمت كتب الدكتور شريعتي. وإنّ من أبعد التهم عن هذه المنظمة هو الاعتقاد بالإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة، بل يمكن اتهام هذه المنظمة بأيّ تهمةٍ أخرى إلاّ هذه التهمة.

وفيما يتعلق بـ (نهضة الحريّة وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة)، يجب

القول: إنّ آية الله الطالقاني كان من أعضاء الشورى المركزيّة لهذه النهضة. وقد كان لهذه النهضة علاقات طيّبة بالمؤسّسة الدينيّة، وذلك منذ تأسيس هذه النهضة عام ١٣٤٠هـ ش/١٩٦١م، وحتى انتصار الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، كانت المؤسّسة الدينيّة تدعم نهضة الحريّة، كما كانت نهضة الحريّة تدعم المؤسّسة الدينيّة[٣٠]. وكان المهندس مهدي بازرگان الأمين، العام لنهضة الحريّة يحظى بتكريم المؤسّسة الدينيّة واحترامها، وقد أمره الإمام الخميني بتشكيل الحكومة الثوريّة الأولى، كما كان عضواً في شورى الثورة، وقد حصلت هناك بعض الخلافات فيما بعد، ولكن لا علاقة لهذه الخلافات بنظريّة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة.

والعجيب أنّ مؤلف الكتاب المذكور قد بلغ به الأمر أنه نسي أو تناسى ما كتبه في المجلد الأول من هذا الكتاب حول علاقة المؤسّسة الدينيّة بنهضة الحريّة، حيث قال:

«لقد كان دعم القائد الكبير [الإمام الخميني] لنهضة الحريّة في إيران، خطوة إيجابيّة مؤثرة وقيّمة تضاف إلى مثيلاتها في التوحيد بين القوى الإسلاميّة وغيرها من القوى المناهضة للاستعمار.... وإنّ الحوزة العلميّة في قم التي كانت لها علاقات وثيقة ومنتظمة بقادة نهضة الحريّة في إيران، قد عمقّت هذه العلاقة بعد صدور إعلان المؤازرة، وبدأت بتعاونٍ أوثق وأقرب وأكثر تنويعاً. وكان يتمّ نشر الكثير من إعلانات نهضة الحريّة وإصداراتها وتوزيعها عن طريق المجاهدين في حوزة قم»[٣١].

وفيما يتعلق بدعوى (شريعتي وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة)، فإنّ ما قلناه شاهدٌ على بطلان هذا المدّعى. بالإضافة إلى أن شريعتي لا يذهب إلى الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة الواعية والمسؤولة، وإنما يذهب إلى الإسلام المجرّد من «المؤسّسة الدينيّة المخالفة للإسلام»، وبعبارة أُخرى الإسلام المجرد من التخلف والرجعيّة. ولو كان أعداء شريعتي صادقين لكان عليهم بدل تحريف كلامه، وانتقاد نظريّة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة التي لا يوجد من يقول بها، أن ينتقدوا رأيه الحقيقي المتمثل في «الإسلام المجرّد من التخلف». فلماذا يسكتون عن هذا الأمر ولا يأتون على ذكر «التخلف» والرجعيّة؟ ألا يعود ذلك إلى خشيتهم من اتضاح مرجع الضمير؟!

الشيء الأخير إنّ هناك من يقول شيئاً ويريد به شيئاً آخر. فيتحدّثون حول نقد الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة، ولكنهم يريدون بذلك الإسلام وإيران المجرّدة من

الثلة الواعية المستنيرة، ولكن لحسن الحظ بقيت هذه الأمنية في إطار الرؤيا ولم تتحقق في الواقع الخارجي، حيث إنّ كلّ محاولةٍ لسحب يد المؤسّسة الدينيّة والمستنيرين عن الإسلام والمجتمع هي بمنزلة من يبسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه، وعلى كلّ من يتمنى ذلك أن يكفي نفسه وغيره هذا العناء، فقد يضيّق عالم الدين الخناق على المثقّف الواعي، والعكس صحيحٌ أيضاً، إلا أنّ أحدهم لا ينازع الآخر مكانه ويدّعي لنفسه ما ليس له، إذ لكلٍّ منهما أساليبه الخاصّة به والتي لا تؤهّله لخلافة الآخر واحتلال مكانه. وقد أثبتت تجارب القرنين الأخيرين أنه كلما تعانق علماء الدين والمستنيرون فقد أفلحوا، وكلما تخانقوا فشلوا وحبط عملهم، وكان عدوّهم المشترك هو المستفيد والمنتصر. وإن نهضة المشروطة [الحركة الدستورية] والنهضة الوطنيّة والثورة الإسلاميّة الإيرانيّة تشهد بأجمعها على هذا المدّعى إذا لم يتعامَ المحرّفون عن ذلك.

علاقة المطهري بشريعتي بين المشتركات ونقاط الخلاف

تم الحديث بكثرة عن الخلافات بين الأُستاذ الشيخ مرتضى المطهّري والدكتور علي شريعتي، ولكن لحدّ الآن لم يتمّ التداول في المشتركات الفكريّة بينهما، وقد خيّم على ذلك سكوت جاهل ومطبق[٣٢]، والأعجب من ذلك، الادعاءُ الناقص الذي ادعاه بعضهم، والذي يُظهر الشيخ المطهّري بوصفه ممثلاً عن «الإسلام التقليدي»، والدكتور شريعتي ممثلاً عن الإسلام المستنير، فإنّ كون علي شريعتي ممثلاً للإسلام المستنير ممّا لا شك فيه، ولكن لا شكّ أيضاً في أنّ الشيخ المطهّري ليس ممثلاً للإسلام التقليدي، بل إنه مخالف وناقد له.

لقد كان المطهّري وشريعتي يسلكان طريقاً واحداً لبلوغ هدفٍ واحد، وإن اختلفا في الأساليب الموصلة لذلك الهدف. ومن المناسب هنا أن نستعرض بعض المشتركات بين المطهري وشريعتي:

١. محو الخرافة من الإسلام، وانتقاد الفهم العامي له، ومكافحة الجهل.

٢. التعريف بالإسلام بوصفه ديناً مقتدراً، يفوق قدرة وقيم الأديان والمذاهب الأُخر.

٣. إنتقاد الجمود والسطحيّة «التحجّر والمروق والخروج عن الدين والتخلف والرجعيّة وضيق الأُفق الذهني».

٤. مواكبة الزمن وإدراك مقتضيات العصر الراهن، والتعريف بالإسلام من خلال ذلك.

٥. بيان العلاقة والنسبة بين الإسلام وسائر المذاهب والنظريّات الحديثة.

٦. التعريف بالإسلام بوصفه ديناً اجتماعياً وسياسياً، وليس مجرّد كونه ديناً ذا أفقٍ ضيّق ينظر إلى علاقة الفرد بخالقه فقط.

٧ ـ إثبات قدرة الإسلام على مقارعة الظلم وعلى الجهاد والثورة.

٨ ـ نقد المؤسّسة الدينيّة التقليديّة.

٩ ـ الاهتمام بالمواضيع المستحدثة، من قبيل: فلسفة التاريخ، وفلسفة الأخلاق.

١٠ ـ الاهتمام بموضوع حقوق المرأة في الإسلام.

١١ ـ إدراك خطر الشيوعيّة، والعمل على نقدها علميّاً.

١٢ ـ التعريف بالإسلام بوصفه ديناً متيناً ومنطقياً؛ يدعو إلى التدبّر والتفكر والعلم والتحضر والإنسانيّة.

إننا لو واصلنا هذه السلسلة من المشتركات وقمنا بشرحها، لغدت طويلة وعريضة، ولكننا نكتفي بهذا المقدار منها، ويمكن القول بأنّ الوجه المشترك بين المطهري وشريعتي يكمن في أنّ كليهما «مسلمٌ مستنير»، أو «مستنيرٌ متديّن»، أي هما في القطب المقابل لـ «المستنير غير المتديّن»، و«المتدين غير المستنير» أو «المتديّن التقليدي».

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ الدين المتنوّر، أو التنوير الديني، هو وسطٌ بين عدم التديّن والدين المتحجّر «التقليدي»، وأنّ الفوارق بين المطهري وشريعتي كانت تكمن في «الدين المتنوّر»، وفي هذا المسار ولأجل تحقيق هذا الهدف.

من هنا، ندرك اختلافاتهما الأساسيّة لـ «عدم التديّن المتنوّر»، و«الدين التقليدي». وعليه، برغم كلّ الفوارق بين المطهري وشريعتي، إلاّ أنهما كانا مشتركين في أصل مهم وشامل وهو «الدين المتنوّر» أو «التنوير الديني»، وأنّ الاختلاف الجوهري لم يكن فيما بينهما، بل كانا معاً مختلفين مع أولئك الذين يفهمون الدين بشكلٍ تقليدي، أو أولئك الذين كانوا من المستنيرين غير المتدينين. ولكن العجيب أنّ الحديث لم تكن الألسن لتلوكه إلا في ذكر الخلافات بين المطهري وشريعتي، ولا يتطرق إلى المواطن التي كان المطهري فيها يختلف مع علماء الدين التقليديين[٣٣]، هذا في حين أنّ اختلافات المطهري مع

علماء الدين التقليديين أكثر من اختلافاته مع شريعتي، وأنّ نظرة المطهري للإسلام تختلف عن نظرة علماء الدين التقليديين اختلافاً جوهريّاً، حيث كان المطهري يطرح أُموراً لم تخطر على بالهم أبداً، ويحمل من الهموم والمشاكل ما لم يستشعروها أو يحسّوا بها بتاتاً.

خلاصة القول: لم يكن المطهّري وشريعتي في قطبين مختلفين، بل كانا في قطبٍ واحد يمثل الدين المتنوّر. والنقطة المقابلة لهذا القطب في الدائرة الدينيّة يمثلها المتدينون غير المستنيرين «المتدينون التقليديون»، وفي الدائرة التنويريّة يمثلها المستنيرون غير المتدينين، فتأمّل.

قد يُتصوّر أنني أسعى إلى نفي أن يكون هناك خلافٌ بين المطهري وشريعتي. ولكن هذا غير صحيحٍ أبداً، حيث كان هذان المفكران مختلفين، ولكنهما لم يكونا في قطبين، فلم يكن اختلافهما ناشئاً من كونهما في قطبين مختلفين، وإنما يعود اختلافهما إلى كونهما مفكرين بالمعنى الحقيقي للكلمة.

والحقيقة أنه ليس بالإمكان العثور على مفكرين متوافقين في الأفكار، وأساساً إن عبارة «المفكرون المتفقون» متناقضة كتناقض الأكوس وذي اللحية العريضة. ولو ادّعى مفكران الانسجام والتوافق فيما بينهما فكريّاً، فلا يخلو أمرهما؛ من أنهما إمّا يمزحان، أو أنّ أحدهما يفكر بعقل الآخر ويقلده. فللمفكرَين فكران في واقع الأمر، وللمفكرينَ مهما كثروا أفكاراً متكثرة بعددهم من دون مبالغة، وصدق من قال: «لكلّ رأسٍ رأيٌ». وذكر الشمس التبريزي:

«يحكى أنه كان هناك صديقان امتدت صحبتهما لبعضهما مدّة طويلة، حتى أتيا ذات يوم رجلاً هرماً حكيماً، فسألهما الشيخ: كم مضى على صحبتكما؟ فأجاباه: لقد مرّ على صداقتنا عقودٌ من الزمن. فقال الشيخ: وهل حدث أن اختلفتما أو تنازعتما في هذه المدّة الطويلة؟ فقالا له: كلا، لم يكن بيننا غير الوئام والوفاق. فبادرهما الشيخ قائلاً: ألا فاعلما أنه لم يكن بينكما طوال صحبتكما غير المداهنة والنفاق»[٣٤].

وقد بيّن أميرُ المؤمنين عليه السلام هذا المعنى بعبارة قصيرة وعميقة حيث قال: «كثرة الوفاق نفاقٌ»[٣٥].

أجل لو ادّعى شخصان، خاصة إذا كانا مفكرين، أنهما متفقان فكريّاً، فإما

أن يكون أحدهما منافقاً، أو يكون كلاهما مداهناً.

قال السيّد ابن طاووس في كتاب (كشف المحجّة): «لقد ألف القطب الراوندي رسالة في خلافات الشيخ المفيد والسيد المرتضى، فأحصى بينهما خمسة وتسعين خلافاً، وذلك في أُصول العقائد. بل وأضاف في ختام هذه الرسالة: إننا لو أردنا استقصاء جميع المسائل التي اختلفا فيها لتحوّلت هذه الرسالة إلى كتاب موسّع»[٣٦].

والملفت أنّ هذين العلمين الشيعيين الذين لا نشعر بأيّ اختلاف فيما بينهما، قد اختلفا في خمسٍ وتسعين مسألة في الحدّ الأدنى، وذلك في أُصول العقيدة فقط. ولا أتصوّر أنّ هناك مثل هذا الحجم من الاختلاف بين المطهري وشريعتي في جميع المسائل غير الدينيّة. والشاهد على ذلك البيان الذي أصدره الأستاذ المطهري بحقّ شريعتي، حيث جاء فيه:

«ليس لديه [شريعتي] أيّ ميول غير إسلاميّة في أمّهات المسائل الإسلامية وأُصولها ابتداءً من التوحيد إلى النبوّة والمعاد والعدل والإمامة»[٣٧].

ولو تجاوزنا الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، ولا يسعنا بطبيعة الحال تجاوزهما، نصل إلى أبي ذر الغفاري وسلمان المحمدي، حيث نجد الإمام السجادعليه السلام يقول: «والله لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله»[٣٨].

يُفهم من هذا الحديث أنّ هناك اختلافاً كبيراً بين أبي ذر الغفاري وسلمان المحمّدي، وقد بلغ هذا الاختلاف درجة لو علم بها أبو ذر لما طاق بقاء سلمان على قيد الحياة، ومع ذلك فإننا نعدّ أبا ذر وسلمان من المسلمين وخلص الشيعة وخواصّ أصحاب النبيصلى الله عليه وآله ، ولا نفرّق بينهما في شيءٍ أبداً.

وبرغم وجود كلّ هذا الاختلاف بين الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، لا يصح تصنيفهما في قطبين مختلفين، وذلك لأنهما يهدفان إلى حقيقةٍ واحدة ويسلكان طريقاً واحداً. كما أنه برغم الاختلاف الكبير بين أبي ذر الغفاري وسلمان المحمدي، لا يمكن تصنيفهما في قطبين مختلفين، لكونهما كانا يتبعان أثر النبيصلى الله عليه وآله على نفس الوتيرة.

ومع ذلك نجد مجتمعنا مفعماً بالحديث حول اختلافات المطهّري وشريعتي، وتثار ضجّة مفتعلة لإثبات وقوف هذين العلمين في قطبين مختلفين، ويتم تضخيم الخلافات القائمة، ويضاف إليها بعض الخلافات عشوائياً. ولذلك يبدو أننا بحاجةٍ إلى فارابيّ آخر

حيثُ ألّف كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين) في الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو، ليقوم هذا الفارابيّ الجديد ليؤلف في المشتركات والروابط الفكريّة بين المطهري وشريعتي ومواطن الانسجام بينهما.

لا شكّ في حدوث الاختلاف بين أرسطو وأفلاطون، إلاّ أنّ خلافهما مع السفسطائيين من أمثال بروتاغوراس وغورغياس كان أقدم وأشد، حيث كان الاختلاف بين هذين العَلَمَين من جهة، والسفسطائيين من جهة أُخرى اختلافاً مبنائيّاً وفي الأُصول، في حين أنّ الاختلاف بين هذين الفيلسوفين المنطقيين كان في البناء. إذن فمن العور أن نرى الخلاف بين أرسطو وأفلاطون، ولا نرى خلافهما الجذري والجوهري مع السفسطائيين من جهة أخرى، إلا إذا أخرجنا السفسطائيين من الإطار العلمي.

وهذا الشيء نفسه يصدق فيما يتعلق بالخلاف القائم بين المطهري وشريعتي، ولكنهما قبل أن يختلفا فيما بينهما قد كان لهما اختلاف أشد وأعرق مع التدين والمتدينين وأنصار الدين التقليدي من الذين توقفوا على القرون الماضية حتى اعتبروا من «القدماء المعاصرين» والذين أطلّوا برؤوسهم علينا من الأيام الخالية. وعليه، لابدّ من الحديث عن اختلافات شريعتي والمطهري مع التقليديين بشكل أشد، قبل بيان الاختلاف بينهما. اللهم إلاّ إذا أخرجنا هؤلاء التقليديين من ربقة البحث العلمي واعتبرناهم غير جديرين بالحديث. ولكن الذين يثيرون الخلاف بين المطهري وشريعتي ليسوا فقط لا يذهبون إلى هذا الرأي، بل ويسعون إلى إظهار المطهري بوصفة تقليديّاً محضاً، وأنّ الخلاف القائم بينه وبين شريعتي يعود إلى كون المطهري تقليديّاً، وكون شريعتي تجديديّاً.

كما كان هناك اختلاف بين المطهري وشريعتي، كان هناك أيضاً خلافٌ بين بازرگان وشريعتي، وبين سروش وشريعتي، بل ربما كان خلاف بازرگان وسروش مع شريعتي أشدّ من اختلاف المطهري مع شريعتي. ولكن للأسف الشديد يتمّ تضخيم الخلاف بين مطهري وشريعتي إلى مستوى جعلهما في قطبين متنافرين لا يرجى معه إقامة الوفاق بينهما. وفي المقابل يتم استعراض الخلاف بين بازرگان وشريعتي، وكذلك الخلاف بين سروش وشريعتي على المستوى المعقول والمنطقي، من دون إبرازهما كقطبين متنافرين.

نضيف أيضاً أنّ هناك من جعل من المطهري حجاباً لشريعتي، وهناك من جعل من شريعتي حجاباً للمطهري، إذ هناك من حُرم الاغتراف من معين شريعتي لمجرّد اغترافه من معين المطهري، وهناك من حُرم من الاغتراف من معين المطهري لمجرّد اغترافه من معين شريعتي. فكان هؤلاء من ذوي الأُفق الضيّق الذين لا يتسع إناؤهم لأكثر من معين واحد، وإنّ أوعيتهم بمنزلة البركة التي ما أن يضع المطهري أو شريعتي قدمه فيها حتى تفيض بمائها ولا يبقى للغير متسعٌ لوضع قدمه فيها. وهناك من هو أسوأ من هذه الجماعة، وهم أولئك الذين جعلوا من المطهري أداة للقضاء على شريعتي، وجعلوا من شريعتي أداة للقضاء على المطهري، وهؤلاء لم يكونوا ليفعلوا ذلك حبّاً للمطهري ولكن بغضاً لشريعتي، ولا أولئك فعلوا ذلك حبّاً لشريعتي، ولكن بغضاً للمطهري.

تأثير شريعتي على مطهري، قمة العلاقة الإيجابية

وفي الختام نقول أيضاً: إنه لم يكن هناك ارتباط فكريّ بين المطهري وشريعتي فحسب، بل وقد أثر شريعتي على المطهري، وقد أدناه بهذا التأثير إلى نفسه وقرّبه منها.

وكما نعرف، فإنّ المطهري كان في بداية أمره متكلماً وفيلسوفاً، وكانت غالبية إشكالاته من سنخ المسائل الكلاميّة والفلسفيّة. كما كان من الناحية الشخصيّة والنفسيّة يميل إلى الانطوائيّة والعزلة، وربما كان لهذه الانطوائيّة دورٌ في سوقه نحو المباحث الذهنيّة والانتزاعيّة. وقد أشار المطهري في بداية واحدٍ من كتبه إلى أنه ومنذ الثالثة عشر من عمره كان يميل إلى الميتافيزيقيا، حتى لم يكن ليتحمّل الفيزيقيا، وكان ينزع إلى العزلة إلى حدٍّ يترك معه الحجرة وزميله فيها ويلجأ إلى حجيرة صغيرة أشبه ما تكون بقبو. وأضاف أنه كان يرى منذ ذلك الحين الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين أعلى شأناً ومقاماً من سواهم من أصناف العلماء الآخرين[٣٩].

وبعد أن التقى المطهري بشريعتي واطلع على مؤلفاته خرج من المباحث الكلاميّة والفلسفيّة، ومال إلى المسائل الاجتماعيّة والعصريّة، وقدّم المصلحين الاجتماعيين على جميع من سواهم، فحيث كان في السابق يقول: كنت في بداية دراستي للعلوم الدينيّة أفضّل الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين على غيرهم، كانت نتيجة أمره أن قال: إنّ المصلحين الاجتماعيين أعظم وأجلّ منهم، حيث قال:

إنّ كلمة «المصلح» و «الإصلاح» من الكلمات السائدة فيما بيننا حالياً. وقد كان السيّد جمال الدين الأسد آبادي من المصلحين، وللمصلح من الشأن والأهميّة التي تجعله فوق العالِم والمجتهد والفيلسوف والمنجّم والرياضي... إذ لا شكّ في حاجة المجتمع إلى من يصلحه أكثر من حاجته إلى الطبقات والفئات العلميّة الأخرى[٤٠].

لقد تأثر المطهري إلى حدٍّ ما بالدكتور شريعتي في الاجتماعيّات والمسائل المستحدثة. ومن الطبيعي فإنّ المطهري قد خالف شريعتي في تحليل بعض المسائل، ولكنه إنما استلهم تلك المسائل من الدكتور شريعتي نفسه. ومن باب المثال يمكننا أن نشير إلى مسائل من قبيل: الإنسان والمجتمع، والتاريخ، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الأخلاق، والمقارنة بين الإسلام والمذاهب والآراء الجديدة، حيث كان شريعتي هو الذي أثار المطهري نحوها. وكذلك تجدر الإشارة إلى سعي المطهري في طرح الإسلام بوصفه ديناً أو رؤية شموليّة، تأثر فيها بسعي شريعتي إلى طرح الإسلام بصفته الإيديولوجيّة.

هل هناك مصلحة في تقديم المستنيرين، مثل شريعتي، بوصفهم كفاراً؟!

في كل دين ومذهب يطرأ هناك خلافٌ بين أتباعه، إلاّ أنّ أسوأ أنواع التعامل مع هذه الخلافات يكمن في التعاطي معها حدّيّاً. بمعنى أن يبادر أحد الطرفين باتهام الطرف الآخر بالخروج من حدّ الدين، وإظهار المشاكل الداخليّة كأنها مشاكل خارجيّة، وهذا الأُسلوب هو أسوأ أساليب الاختلاف وأقذرها على الإطلاق.

فهناك من يعمل بمجرّد اختلافه مع الآخر على التعاطي حدّياً، فيخرجه من حدود الدين، وأوّل شيءٍ يتهمه به هو الكفر والارتداد والخروج عن الدين والعمالة للأجنبي، والابتداع والإحداث في الدين. وهذا هو نفس الشيء الذي فعلته الكنيسة قبل ألف سنة في العصور الوسطى مع غيرها من المفكرين الإصلاحيين. كما ارتكبت الماركسيّة في بداية نشوئها هذا الخطأ الفادح.

بديهي أنّ أسوأ اتهامٍ في المجتمعات الدينيّة هو أن تتهم شخصاً بالخروج عن المعتقد، فما أن يوصف الفرد بعدم الإسلام أو الماركسية في المجتمع الإسلامي أو الماركسي حتى يسقط ذلك الفرد عن الاعتبار، ويتلقى أقذع الشتائم. وهذه الحقيقة القائمة دعت بعض الجماعات إلى إساءة استغلالها وصولاً إلى غاياتها وأهدافها من أقرب الطرق، والقضاء

على معارضيها بأبسط الوسائل، جهلاً منها بأنّ هذا الأُسلوب أنما يعود بالضرر على الدين أو المعتقد الذي تدّعي الانتساب إليه.

إنّ أهميّة كلّ دين تقاس بعدد المنتمين إليه، وكلما كانت كفاءة المنتسبين إلى دين عالية كان ذلك مؤشراً أكبر على أهمية ذلك الدين؛ وعليه فإنّ التعاطي الحدّي مع الشخصيّات العلميّة واتهامها بالخروج من ربقة الدين، يُعدّ بمنزلة الانتقاص من أهميّة الدين ذاته. حيث إنّ هذا الأُسلوب يعني أنّ ذلك الدين لا تتسع ظرفيّته لمثل هذه الشخصيّات، وأن أتباعه ليسوا سوى حفنة من البسطاء والسذّج. وعندما تسم المسيحيّة والماركسيّة المصلحين والمجدّدين بميسم الارتداد، يُفهم من ذلك أنّ هاتين العقيدتين لا تتمتعان بالكفاءة التي تساعدهما على استيعاب هؤلاء الأشخاص واعتبارهم جزءاً من كيانها.

ينقل أحد العلماء في الحوزة العلمية عن أحد أساتذتها كلمة بناءة وتربويّة، هي:

«اجهدوا على عدم إبراز أمثال ابن سينا وصدر المتألهين والفارابي والسبزواري كفاراً؛ إذ لا يساعد ذلك على ترويج الإسلام وإشاعته، فليس من صالح الإسلام إخراج الفلاسفة وأهل العقل والمعقول والمنطق، وتعريفهم بوصفهم من الملحدين، بل كلّما كان المنتسبون إلى الدين الإسلامي من أمثال هذه الشخصيّات أكثر، كان ذلك مؤشراً إيجابيّاً على سلامة وقوّة ومتانة مضمونه ومحتواه، وفي ذلك ترويجٌ وإشاعة للإسلام»(٤١).

والتعبير المعاصر لهذا الكلام هو أن نجهد على عدم إبراز من كان مثل إقبال اللاهوري والمهندس مهدي بازرگان والدكتور علي شريعتي والدكتور سروش بصفتهم كفاراً؛ إذ لا يعدّ إخراج المستيرين من ربقة الإسلام خدمة للإسلام وترويجاً له، بل كلما كان المنتسبون إلى الدين الإسلامي من أمثال هؤلاء الأفراد أكثر، كان ذلك دليلاً على قوّة الإسلام ومتانته، وعاملاً مساعداً على نشره وترويجه.

أجل، إنّ في إبراز الشخصيّات الواعية والمثقفة بوصفها كافرة ومخالفة، دعماً وتعزيزاً لجبهة الكفر والجناح المخالف(٤٢). فعندما يسِمُ أولياءُ الدين والسلطان النخبَ العلميّة بالكفر والمخالفة، يكون المفهوم الضمني لذلك أنّ هذا الدين وتلك السلطة لا يتسع وعاؤها لاستيعابهم. وكلما كان المؤمنون والمعتقدون بالدين والسلطة من كبار العلماء والخبراء، كان ذلك مؤشراً إيجابيّاً على شرعيّة ومنطقيّة هذا الدين وتلك السلطة. فالدين لا يحتاج إلى الدهماء والمستوى الكميّ فقط، بل يحتاج كذلك إلى العلماء

والمستوى الكيفي أيضاً. وليس ولاته من النخب فحسب، بل هناك الفلاسفة المتقدّمون والمستنيرون المعاصرون، حيثُ من الضرورة أن يكونوا. ولكن العجيب أنّ البعض ينعت المسلمين من المستنيرين بالكفر إرضاءً لطبقةٍ سطحيّة وقشريّة من المسلمين. وطبيعيٌّ أنه ليس المراد من هذا الكلام تكفير أولئك المسلمين السطحيين، بل المراد منه أن لا يكون هناك أيّ تكفيرٍ لأحد.

عندما يقف في مقدّمة الدين عدد من أهل العلم والذكاء، يثبت وقوفهم في الطليعة شيئاً مغايراً لوقوفهم في صفوف الذين كفروا؛ فالدين الذي يكفّر فيه العلماء والعقلاء، دينٌ مخالفٌ للعلم والعقل وجديرٌ بالطبقة الجاهلة من عامة الناس.

إنّ أكثر ما كان يفخر به ابن سينا وصدر المتألهين وشريعتي هو انتماؤهم للإسلام. ولكن من جهةٍ أخرى يمكن للإسلام أن يفخر بأنّ أتباعه من أمثال هؤلاء الشخصيّات، فوجود ابن سينا وصدر المتألهين وشريعتي أكثر فخراً للإسلام من وجود الطبقة الجاهلة من دهماء الناس.

وعندما تنادي امرأة خاملة في قرية من القرى أو طالب علم مغفل بالإسلام، لا يضيف نداؤهما خردلة إلى الثقافة الإسلاميّة، ولا يجلب نفعاً للدين. ولكن حينما يهتف ابن سينا وصدر المتألهين بالإسلام ستضاف شهادة فخرٍ واعتزاز للإسلام، وتتزيّن الثقافة الإسلاميّة بهذه الشهادة. ولا يمكن قياس ومقارنة تلك المرأة الخاملة وذلك الطالب المغفل، وهما من الخوالف، بهذه القمم العلميّة التي جالت في طول الفلسفة وعرضها، حتى غدا العلم لباناً في أفواههم. وكذلك حينما يتحدّث المنبريّ (طبقاً لروتينه السنوي) عن الإمام الحسين، إنما يتخذ الحديث عنه مهنةً يتكسّب منها، في حين لو تحدّث عن الإمام الحسين رجلٌ مثل شريعتي العائد من جامعة غورويش والسوربون، وجال في مدارس الشرق والغرب، سيعني كلامه: «إني رأيت جميع الأشياء والأشخاص فلم أرَ مثل الحسين عليه السلام عظيماً».

على كلّ دينٍ أنْ يسعى إلى زيادة عديد أتباعه، إلاّ أنّ الأهم من ذلك أن يكون أتباعهُ من الأذكياء والنخب. وحينما يسعى أولياء الدين إلى إظهار المعارضين من العقلاء بوصفهم من الكفار، فذلك يعني في الحقيقة سحباً للبساط من تحت الدين، وتقويضاً لأُسسه ودعائمه. جاء في كتاب (لطائف الطوائف):

«جيء برجلٍ متهمٍ بالزندقة وأُحضر في مجلس الخليفة، فقال له الخليفة: بلغني أنك زنديق. فأجاب الرجل: كلا، وحاشا أن أكون زنديقاً؛ فأنا رجلٌ مؤمنٌ ومصلٍّ وصائم، أقومُ الليلَ وأصومُ النهارَ، وأحافظ على التقوى وأتلو القرآن. فقالَ الخليفةُ: سأوجعُ ظهرك بالسّياطِ حتى تقرَّ بالزندقة. فقالَ الرَّجلُ: سبحان الله، لقد جاهد الذينَ سبقوك، وضربوا الناسَ بسيوفهم حتى يقرّوا بالإسلام، وأنتَ تأمرُ بجلدي حتى أقرَّ بالكفر والزندقة! فضحكَ الخليفةُ وأخلى سبيلهُ»[٤٣].

وجديرٌ ذكره أنّ تكفير الآخرين وتكلّف إظهارهم للعامّة على أنّهم من المخالفين لا ينتج منه سوى التطفيف في عديد الدين وحدوده.

ومن الطبيعي أنّ هناك من يريد للدين أن يبقى في حدود الحرم المقدس ليتولوا سدانته بأنفسهم. كما يعبّر الدكتور علي شريعتي عن هذه الحقيقة بقوله: «هناك من يريد تحويل الدين إلى قرية ليمارسوا دور المختَرة عليه، ونحن نوكل حساب هؤلاء إلى الله تعالى».

نصل بهذه المقدّمة إلى الدكتور شريعتي الذي كان ضحيّة التعاطي الحدّي، حيث جهد البعض إلى إظهاره بوصفه كافراً ومخالفاً. ولابد لهذا البعض أن يجيب عن سؤال ما إذا كان تكفير شريعتي يعود بالنفع على الإسلام؟ وهل أنّ جعله مخالفاً لصالح الإسلام أم لصالح من يخالف الدين؟ هل الدين الذي يكون أتباعه من النخب العلميّة مثل شريعتي دينٌ قويّ أم ضعيف؟

ما هي معتقدات شريعتي؟

وفيما يأتي نذكر قائمة بما يعتقده الدكتور شريعتي، وهي قائمة أظهرها الدكتور شريعتي نفسه في حسينيّة الإرشاد ضمن اجتماع عقد في عام ١٣٥٠هـ ش/١٩٧١م، للإجابة عن بعض الاستفسارات والانتقادات، حيث قال:

إني الدكتور علي شريعتي، لست عسكرياً ومتهمٌ بجميع التهم، ولكنني معتقدٌ بما يلي:

١ـ وحدانيّة الله.

٢ ـ أحقيّة جميع الأنبياء من آدم عليه السلام إلى النبي المصطفى الخاتم صلى الله عليه وآله.

٣ ـ رسالة النبيّ محمّدﷺ وخاتميّته.

٤ ـ وصاية الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام وولايته وإمامته.

٥ ـ أصالة العترة الأطهار عليهم السلام بوصفهم الطريق المعصوم المنحصر للوصول إلى معرفة القرآن والسنة.

٦ ـ إثبات الوصاية والإمامة لعلي بن أبي طالب من قبل النبيّﷺ، ليس من طريق حديث الغدير فحسب، بل ومن واحدٍ وعشرين طريقاً آخر، وفي حياة النبيّ الأكرمﷺ، وقد استنبطتها وتوصّلت إليها بنفسي وقمت بتدريسها.

٧ ـ الشورى «البيعة والإجماع الديمقراطي» أصل إسلاميّ، ولكنه إنما يجري فيما لو انعدم النص بالوصية بأمر الوحي السماوي، وقد كان اللجوء إلى هذا الأصل في سقيفة بني ساعدة داخلاً في إساءة استغلال هذا الحق لتضييع حقّ سابقٍ ومتقدّمٍ عليه، وقد تمثل ذلك في وصاية النبي التي كانت حقاً لعلي عليه السلام.

٨ ـ كانت لنبيّ الإسلام رسالتان: الأولى: إبلاغ الوحي «النبوّة»، والأخرى: إدارة شؤون الأمّة «الإمامة». وقد انتهت مدّة رسالته الأولى بانتهاء حياته، وأما الأخرى فاستمرّت إلى عدّة أجيال متواصلة «ثلاثة قرون»، كان من المفترض أن تتحقق وتتمّ تحت قيادته المتواصلة بأوصيائه الاثني عشر.

٩ ـ إنّ التاريخ لم يسر على النهج الذي خطّهُ النبي، حيث انحرف بالتدريج من أيام السقيفة حتى وصل إلى مفترق طريقين: التسنن؛ وهو إسلام الطبقة الحاكمة، حيث نما وتشكل على يد الحكام ووعاظ السلاطين. والتشيّع؛ وهو إسلام الطبقة المحكومة، والمضطهدين من الناس الذين كانوا ينشدون العدالة.

١٠ ـ كانت الغلبة التاريخيّة للخلافة، ولم تتحقق الإمامة على الصعيد الاجتماعي، ومن هنا كانت الغيبة.

١١ ـ عصر الغيبة «منذ غيبة الإمام الأخير، وحتى ظهوره في آخر الزمان» هو عصر مسؤوليّة قيادة الناس اجتماعياً، ومرحلة انتخاب القائد من قبل الناس بوصفه «نائب الإمام».

١٢ ـ الاعتراض على أصل «إنتظار الفرج بعد الشدّة» بوصفه الانتظار الذي يدعو إليه المذهب، فالصحيح أنّ عصر الظهور هو العصر الذي يثور فيه الناس على الظلم

السائد في العالم.

١٣ ـ كون «الإمامة والعدالة» أصلان من أُصول المذهب الشيعي، وأنّ التوحيد والنبوّة والمعاد من أُصول الإسلام تعبيرٌ خاطئ، يُظهر التشيع كأنّ ثلاثة أخماسه من الإسلام، وخمسيه شيءٌ آخر. فأنا أرى أنّ التوحيد والنبوّة والمعاد هي أصول الدين بالمعنى الأعم، إذ لو حذفنا أيّاً من هذه الأصول الثلاثة لا يبقى الدين على حقيقته. وأنّ إسلام القرآن قد أضاف أصلين آخرين هما الإمامة والعدالة، والشيعة ليسوا شيئاً آخر غير الإسلام، يعني القرآن والسنّة.

١٤ ـ أؤمن بالتقليد.

١٥ ـ والتقيّة.

١٦ ـ والاجتهاد.

١٧ ـ والمرجعيّة العلميّة ونيابة الإمام.

١٨ ـ ودفع الزكاة وسهم الإمام.

١٩ ـ وإقامة مراسم المحرّم وعاشوراء، والمآتم.

٢٠ ـ والتوسّل والاستشفاع بالنبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام.

٢١ ـ الدعاء والتضرّع.

٢٢ ـ وختاماً أدين بـ «التشيّع العلوي»، أي «تشيّع الشهادة»، وليس تشيّع المآتم، و«التشيّع الأحمر» دون «التشيّع الأسود».

اتقوا الله في شريعتي!!

فلينصف الذين يكفّرون علي شريعتي والذين يبرؤون منه، ولينظروا هل يصحّ لهم تكفير من يدين بهذه المعتقدات، أو يصحّ وصفه بالتسنن؟ نحن نعلم أنّ الإسلام يتحقق بالشهادتين، ويتحقق التشيع بهما وبالشهادة بالولاية. فانظروا كيف يُطرد الذي ذهب في اعتقاده إلى أبعد من هذه الحدود، وعمل على نشر الدين والمذهب بمثل هذه التهم!!

إنّ هذه الشهادة من الدكتور شريعتي لا تثبت إسلامه وتشيّعه فحسب، بل وتشهد على أنه أقوى في إسلامه وتشيّعه من خصومه ومناوئيه وأكثر فهماً منهم للإسلام والتشيّع.

يحكـى أنّ مناوئاً لحافظ الشيرازي ألّف ديواناً في ردّ ديوان حافظ وأهداه إلى أحد الحكام قائلاً: لقد أجبت حافظاً في هذا الديوان! فقال الحاكم له: هبْ أنك قد أجبت حافظاً، فبمَ ستجيب الله تعالى؟[٤٤] وهذه الحكاية بنفسها هي حكاية شريعتي ومناوئيه ومكفريه، فلو سلمنا أنهم أجابوا شريعتي من خلال تكفيره وتشويه سمعته، ولكنهم بماذا يُجيبون الله تعالى؟

أجل، إنّ أعداءَ الدكتور شريعتي ليس خصيمهم هو شريعتي، بل خالقُه، فليحذروا اللهَ إن كانوا متشرّعين.

كنت قد ختمت البحث في هذه النقطة، إذ عثرت من باب الصدفة على كلام للدكتور شريعتي في هذه المسألة، حيث قال في إشارةٍ منه إلى الهجمات التي تعرض لها: تسعى جميع الشعوب والمذاهب والفرق إلى إثبات انتماء بعض الأشخاص لها، حتى ولو من طريق الزور والبهتان، وذلك لأن قيمة كلّ مذهبٍ إنما هي من قيمة المنتسبين إليه، ومثّل لذلك بأنّ أحد المبلغين للبهائيّة كان يقول: سُمع من أحد تلاميذ السبزواري المقرّبين وأصحاب سرّه أنّ السبزواري قد استبصر في أواخر حياته، وقبل وفاته بقليل، وكانت هذه كذبة ذكيّة لا يمكن تكذيبها، حيث تمّ توقيتها بما قبل الوفاة بقليل، فلا يغدو بإمكان طلابه نفيها. ثمّ أضاف شريعتي: وهناك من يعمل خلاف ذلك، فلو تحدّث مستتيرٌ عن الدين، لانتفض المتدينون بوجهه قبل غير المتدينين، متجاهلين السنوات التي قضاها في تأليف عشرات الكتب والمقالات التي تؤكد تديّنه، ويتمسّكون بجملةٍ واحدةٍ في إحدى كتبه تصوّروا خطأها عندهم أو فهموها بشكلٍ مغاير للمراد منها، ليجعلوا منها ذريعة لإثبات مروقه من الدين، وهذه هي رسالة نموذج من المؤمنين في عمليّة تبليغ الدين![٤٥].

الهوامش

(١) قال شريعتي في مؤتمرٍ عقد في حسينيّة الإرشاد: «يمكنني أن أدعي لنفسي بالنسبة لعلماء الإسلام وأقدّم عشرات الأدلة الملموسة أنه ليس هناك من بين المؤلفين والخطباء حتى العلماء والفضلاء المعاصرين منهم ـ في حدود الإمكانات والكاريزما الشخصية لدى كلّ فردٍ ـ من كان له مثلي شرف الدفاع الجاد والمؤثر على الصعيد العملي [العلمي] والفكري عن هذه الطبقة التي تعدّ معقد آمالنا وثروتنا العزيزة والغالية». ثم استعرض شريعتي أمثلة لدفاعه عن علماء الإسلام. هذا ما جاء في كتاب «مذهب ضدّ المذهب» من مجموعة الأعمال الكاملة للدكتور علي شريعتي ٢٢: ٣١٤.

وكذلك جاء في بعض رسائل الدكتور علي شريعتي: «قلما كان هناك في السنوات الأخيرة من دافع مثلي عن المؤسّسة الدينيّة [المعقل الثقافي والروحي الوحيد الذي حافظ على استقلاله وصيانة نفسه من غزو الاستعمار الثقافي الغربي] و[الموطن الوحيد الذي يمكن العثور فيه على الشخصيّات التي تحمل البعد العلوي] وذلك أيضاً من خلال تقديم الأدلة والشواهد». الرسائل، الأعمال الكاملة ٣٤: ١٢٧– ١٢٨.

(٢) تجدر الإشارة إلى أنه قد أُلفت حتى الآن أربعة كتبٍ حول موقف علي شريعتي من المؤسسة الدينيّة، وهي كالآتي: (شريعتي والمؤسسة الدينيّة) لأبي ذر الورداسبي. و(دفاعٌ عن الإسلام والمؤسّسة الدينيّة) لمحمّد علي الأنصاري. و (المؤسسة الدينية) لقاسم الإسلامي. و(شريعتي والمؤسسة الدينية) لرسول جعفريان. وقد ظهر الدكتور علي شريعتي في جميع هذه المؤلفات بوصفه مناوئاً ومعادياً ومخالفاً للمؤسسة الدينيّة. ولابد من الالتفات الى أنّ الكاتب الأول شديد العداوة للمؤسسة الدينيّة، في حين أنّ الثلاثة الآخرين من أشدّ المخالفين للدكتور علي شريعتي.

(٣) حوار العزلة، الأعمال الكاملة ٣٣: ٢: ١٢٩٥.

(٤) معرفة الإسلام، الأعمال الكاملة ١٦: ١: ٩٠ ـ ٩١.

(٥) المصدر السابق ١: ٩١.

(٦) مضمون حديث الإمام الصادق عليه السلام الذي يقول فيه: (فاتهموه في دينكم).

(٧) عقل سرخ: ٤١٨ ـ ٤١٩.

(٨) منذ عام ١٣٦٠هـ ش/١٩٨١م وحتى عام ١٣٧٦هـ ش/١٩٩٧م تم حظر نشر خمسة كتبٍ من مؤلفات الدكتور علي شريعتي، وهي: (المخاطب المعهود)، و(التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي)، و(النـزعة الطبقيّة في الإسلام)، و(مذهب ضدّ المذهب)، و(الرسائل) بنصّها الكامل. وكان سبب حظرها اشتمالها على بعض الكلمات القاسية التي استعملها شريعتي في حقّ المؤسّسة الدينيّة وبعض علماء الدين.

(٩) ديسيدريوس إيراسموس، في مدح الجنون، ترجمة حسن الصفاري، الطبعة الأولى، طهران ١٣٧٦ هـ ش: ٢٠.

(١٠) محمد واعظ زادة الخراساني، ثلاث مقالات حول الأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ ش: ١٧٨.

(١١) عبد الكريم سروش، قصّة سادة المعرفة، الطبعة الأولى ١٣٧٣هـ ش: ٤٢٥.

(١٢) أحمد آذري قمي، الأسئلة والأجوبة العقائدية والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، عام ١٣٧٢هـ ش: ٧٥.

(١٣) المصدر السابق: ٧٣.

(١٤) المصدر السابق: ٧٧.

(١٥) دون أن نعني بذلك النقد العلمي أبداً.

(١٦) راجع كتاب (مؤامرة الشاه ضدّ الإمام الخميني) أو (مؤامرات جهاز السافاك السياسية ضدّ الحوزات العلميّة): ٥٨ ـ ٦٠.

(١٧) نؤكّد ثانية أننا لا نعني بذلك النقد العلمي لكتاب (الشهيد الخالد)، ومع ذلك نذكّر بأنّ هذا الكتاب قد تعرض لعدد من الانتقادات لم يتعرض له أي كتابٍ آخر في التاريخ الإيراني المعاصر، حيث بلغ عدد الكتب التي كتبت في الردّ عليه قرابة الخمسة عشر كتاباً، في حين لم يكتب في الردّ على كتاب (ثلاث وعشرون سنة) سوى ردّين أو ثلاثة، وكانت أكثر الردود تفصيلاً واستيعاباً بقلم كاتب مسلم من غير الشيعة، وكأنّ الدفاع عن القرآن الكريم والنبي الأعظم من مسؤوليّة السّنة فقط، وأمّا الشيعة فليس لهم من همّ سوى الدفاع عن الولاية ليس إلا.

(١٨) وعنوانه في الفارسية: (بررسي وتحليلي أز نهضت إمام خميني).

(١٩) السيد حميد الروحاني، (دراسة وتحقيق في ثورة الإمام الخميني) ١: ٦٨٨ ـ ٦٨٩.

(٢٠) نشرت هذه الرسالة في كتابٍ مستقل، وطبعت أيضاً في الجزء الأول من الأعمال الكاملة للدكتور علي شريعتي.

(٢١) مع المخاطبين المعهودين، الأعمال الكاملة ١: ٧ ـ ٨.

(٢٢) السيّد إبراهيم الميلاني من أقرباء المرجع الديني آية الله الميلاني، وقد كان ممثلاً في إحدى دورات مجلس الشورى الوطني، وقد بلغ به الأمر في أحد الدورات أن ادّعى الاجتهاد والمرجعيّة ولقب نفسه بـ (آية الله العظمى)، ونصب العداء شريعتي وأفتى ضدّه. وقد ذكره شريعتي في عدّة مناسبات، وكتب له رسالة. [راجع الرسائل من الأعمال الكاملة ٣٤: ٢٠٤- ٢٢٢] وندرك من خلال البحث في وثائق جهاز السافاك أنّ فتوى هذا الرجل ضد شريعتي كانت توزع من قبل السافاك نفسه. [راجع مركز أبحاث الوثائق التاريخيّة لوزارة الاستخبارات، حسينيّة الإرشاد برواية وثائق السافاك، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ ش: ٣٢٥ ـ ٣٣١]

وإن ما لم يكن أحدٌ ليعلمه بشأن هذا الرجل هو صلته بـ (مكتب الاستخبارات الخاص) للنظام الشاهنشاهي، وهو أهم مؤسّسة استخباريّة في نظام الشاه، حيثُ كان يشرفُ على جميع المؤسّسات الاستخباريّة بما فيها جهاز السافاك. وقد جاء في مذكرات الجنرال حسين فردوست: (منذ حوالي العام ١٣٥٠هـ. ش/١٩٧١م ارتبط بمكتب الاستخبارات الخاص، رجلٌ يدعى آية الله الميلاني، وذات يومٍ أخبرني ضابط المكتب بمراجعة شخصٍ معمّم إلى المكتب وقد عرّف نفسه على أنه آية الله الميلاني، وقال: إنّ الناس يرفعون إليّ الكثير من الشكاوى، ويريدون مني الإجابة عنها، وأريد منذ الآن إرسال هذه الشكاوى إلى المكتب عبر وسيطٍ آخر للنظر فيها والإجابة عنها. فقلت لضابط المكتب: انظروا في الشكاوى التي يرفعها على النحو المعهود، وقدّموا له الإجابات بانتظامٍ، وتحققوا في الأثناء من هويته، حيث كان آية الله الميلاني مرجعاً معروفاً في مدينة مشهد، فقيل لي: إنّ هذا الرجل يقيم في طهران وهو غير آية الله الميلاني المرجع الذي يسكن في مدينة مشهد. وأيّاً كان فقد دأب هذا الرجل على إرسال الشكاوى إلى المكتب على النحو المتقدم، وقد شكرني مراراً، وأهداني في أحد المرّات لوحة نحاسيّة تذكاريّة. (حسين فردوست، ظهور وأفول السلطة البهلويّة، الطبعة الثامنة، طهران، ١٣٧٤هـ ش ١: ٥١٧ ـ ٥١٨. وقد صنف المؤلف هذا الكتاب أثناء فترة اعتقاله.

(٢٣) مع المخاطبين المعهودين، الأعمال الكاملة ١: ٣٢.

(٢٤) مذهب ضدّ المذهب، الأعمال الكاملة ٢٢: ٣١٥– ٣١٦.

(٢٥) المرأة، الأعمال الكاملة ٢١: ٦٧، بتلخيصٍ وتصرّف قليل.

(٢٦) راجع كتاب (الشهيد المطهري كاشف مؤامرة تأويل ظاهر الدين بباطن الإلحاد والماديّة)، بقلم: علي أبو الحسني (المنذر)، قم المقدّسة، دار النشر الإسلامي، ١٣٦٢هـ ش، ١٤.

(٢٧) الرسائل، الأعمال الكاملة: ٣٤: ٢٢٨.

(٢٨) (الشهيد المطهري كاشف مؤامرة تأويل ظاهر الدين بباطن الإلحاد والمادية): ١٦.

(٢٩) (نهضة الإمام الخميني)، تأليف السيد حميد الروحاني (الزيارتي)، الطبعة الثانية، ١٣٧٤هـ ش ٣: ١٦٥– ٤٢٠.

(٣٠) وللتحقيق في هذا الأمر راجع كتاب (تعاطي نهضة الحريّة مع المرجعيّة ونهضة المؤسّسة الدينيّة) تأليف: رحيم روحبخش الله آباد.

(٣١) دراسة وتحليل لنهضة الإمام الخميني ١: ٦٩٣.

(٣٢) والعجيب أنّ بعض الكتّاب ألف كتاباً بعنوان (تقييم الروابط الفكريّة بين آية الله الشهيد المطهّري والدكتور علي شريعتي)، غير أنّ الشيء الوحيد الذي لم يتطرّق له هذا الكتاب هو (الارتباط الفكري) بين المطهّري وشريعتي، وبعكس ذلك فإنّ الشيء الوحيد الذي تناوله هذا الكتاب وأكد عليه كثيراً هو (الاختلافات الفكريّة) بينهما.

(٣٣) لا ننسى أنّ أحد العلماء التقليديين في قم ألف كتاباً بعنوان (الحجاب في الإسلام) ردّاً على كتاب (مسألة الحجاب) للأستاذ المطهري. ولا ننسى أنّ أحد العلماء التقليديين قد ذهب إلى الإمام الخميني إبّان إقامته في النجف الأشرف ليقول له: إنّ كتاب (مسألة الحجاب) أدى بالمحجبات في طهران إلى نزع الحجاب، مطالباً إيّاه بموقفٍ في هذا الشأن. ولا ننسى أنّ رأي الأستاذ المطهري فيما يتعلق بسطحيّة المؤسّسة الدينيّة، أو المؤسّسة الدينيّة الجاهلة قد أثار في الأوساط التقليدية من الذعر والفزع ما حدا بأحد مراجع التقليد إلى رفض استقبال المطهري. إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة على اختلاف المطهري مع علماء الدين التقليديين، ورغم ذلك لا يشار إلى هذه الاختلافات، وتثار في الوقت نفسه خلافاته مع شريعتي لإثبات أنهما ليسا في قطبٍ واحد، وإنما في قطبين متنافرين. ويمكنكم ملاحظة الكثير من هذه الاستقطابات الكاذبة والمزيّفة في مجتمعنا.

(٣٤) مقالات الشمس التبريزي، تصحيح محمد علي الموحّد، الطبعة الثانية، طهران، دار نشر الخوارزمي، ١٣٧٧هـ ش ١: ٢٧٣.

(٣٥) غرر الحكم ودرر الكلم، لعبد الواحد الآمدي، تصحيح السيّد مهدي رجائي، الطبعة الثانية، قم، دار الكتاب الإسلامي: ٥٢٤.

(٣٦) كشف المحجّة لثمرة المهجة، للسيد ابن طاووس، مكتبة الداوري، قم: ٢٠.

(٣٧) جولة في حياة الأستاذ المطهري، الطبعة الأولى، طهران وقم، دار نشر صدرا، ١٣٧٠هـ ش: ٧٨-٧٩. وللمطهري كلام آخر حول شريعتي قبل وبعد هذا البيان، إلا أنّ هذا البيان يمثل رأيه الرسمي والقطعي.

(٣٨) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، لمحمد باقر المجلسي، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٣هـ ٢: ١٩٩٠؛ وبصائر الدرجات، لمحمد بن حسن الصفار، تصحيح محسن كوشة باغي التبريزي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤هـ: ٢٥، وكذلك جاء في الحديث عن النبيﷺ أنه قال لسلمان المحمّدي: «لو عُرِضَ عِلمك على المقدادِ لكفر»؛ والاختصاص، لمحمد بن محمد الكعبري (الشيخ المفيد)، تصحيح علي أكبر الغفاري، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤٠٢ هـ: ١٢.

(٣٩) «أذكر منذ بداية دراستي للعلوم الدينيّة في مشهد المقدسة حيث كنت أدرس مبادئ اللغة العربيّة، أنني كنت أعتبر الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين ـ رغم عدم معرفتي لأفكارهم وآرائهم ـ أعظم وأجلّ من سائر العلماء والمخترعين والمكتشفين»، مرتضى المطهري، الأعمال الكاملة، الطبعة الثانية، طهران وقم، دار نشر صدرا، ١٣٧٠هـ ش ١: ٤٤١.

(٤٠) المصدر نفسه، مذكرات الأستاذ المطهري، الطبعة الأولى، طهران وقم، دار نشر صدرا، ١٣٨٢هـ ش ٧: ٩٤.

(٤١) عشرون مقالاً، رضا أستادي، الطبعة الأولى، قم، مكتب النشر الإسلامي، ١٣٧٤هـ ش: ١٤.

(٤٢) وكذلك فإن إثبات التشيّع لبعض الشخصيّات الذي تكلفه بعض أعلام الشيعة من قبيل: (صاحب مجالس المؤمنين، وصاحب الذريعة) غير صحيحٍ من الناحية العلميّة أيضاً، حيث لم يصدّق هؤلاء الأعلام أن يكون أصحاب الفضل والفضيلة من غير الشيعة. مضافاً الى تصوّر أنهم إذا لم يثبتوا تشيّع هؤلاء النفر سينتقص من عدد الشيعة، فتكلفوا بذلك رفع الشيعة من الناحية العدديّة والإحصائيّة!

(٤٣) (لطائف الطوائف)، لفخر الدين علي صفي، تحقيق أحمد جلشين معاني، الطبعة الرابعة، دار نشر إقبال: ٢٩٤.

(٤٤) راجع كتاب (لطائف الطوائف): ٢٣٧. المذكرات السياسيّة والأدبيّة والشبابيّة، لعلي رضا اعتصام (بهكوشش)، برواية سعيد النفيسي، الطبعة الأولى، طهران، دار نشر المركز، ١٣٨١هـ ش: ٢١٣.

(٤٥) راجع كتاب (الحسين وارث آدم)، الأعمال الكاملة ١٩: ٣١٠ ـ ٣١١.

نقد المؤسسة الدينية

قراءة في فكر الأستاذ الحكيمي

أ. محمد إسفندياري(*)

ترجمة: علي الوردي

الحكيمي ونفي القطيعة مع الحوزة العلمية

بدأ الأستاذ محمد رضا الحكيمي دراسته الدينية عام ١٣٢٦ هـ ش/١٩٤٧م في المدارس الدينية والحوزة العلمية في مدينة مشهد الإيرانية، لكنه تركها بعد مضي عشرين عاماً أي في سنة ١٣٤٥. وقد تميز طيلة هذه السنوات بحرصه الشديد على الدرس والتزامه الصارم بالمباحثة[1]، بحيث أصبح الدرس الحوزوي شغله الشاغل، وبحسب التعبير السائد: «واحد الهم وفارد الغم».

وبالرغم مما كان يحمله من انتقادات ومؤاخذات عليها، إلاّ أنّ الحكيمي لم يقطع صلته بالحوزة عندما ارتأى تركها، إنما ظلّ ذهنه مشغولاً بها، بل إنه لم يترك حتى زي رجل الدين والعمامة، فسلوكه وأسلوب حياته بقي حوزوياً، وكأي طالب من الطلبة الفضلاء لا يزال الحكيمي متمسكاً بما كان يعتبره أصله وهويته.

ومما يجدر ذكره أنّ السنوات الأخيرة قد شهدت ظاهرة انتقال عدد من طلبة العلوم الدينية ـ بعد اجتيازهم مراحل متقدّمة من الدراسة الدينية ـ إلى الجامعات أو المراكز العلمية والأكاديمية المختلفة. وقد كرّس معظم هؤلاء الطلبة جهدهم العلمي وتجربتهم خارج إطار المؤسسة الدينية، وبالتالي ليس فقط لم يفلحوا في أداء دَيْنِهم للمؤسسة، إنّما استمروا في المضي دون أنْ يكلّفوا أنفسهم عناء الوقوف والالتفات إلى الوراء قليلاً.

(*) باحث متخصّص في التراث والببلوغرافيا.

أما الأستاذ (الحكيمي) فهو من القلائل الذين خرجوا عن محيط المؤسسة الدينية، لكنّهم استمرّوا بالتفاعل معها والاهتمام بمعاناتها، ولم يتجاهلها على الإطلاق. بل الأهم من ذلك، أنّه كرّس كل ما تعلّمه خارج نطاق المؤسسة، لخدمة الدين والمؤسسة ورجال الدين.

لقد صنّف الأستاذ الحكيمي كتاباً تمحور حول المؤسسة الدينية ورجال الدين، أطلق عليه (هويت صنفي روحاني)، لكن الأهم من ذلك أنّ «المؤسسة الدينية» لم تغب عن مجمل مشاريعه.

«الطلاب الشباب» (أي الطبقة الشابة من طلبة العلوم الدينية) هو اصطلاح طالما استخدمه الحكيمي في خطابه الموجّه لهذه الطبقة. بالإضافة إلى ذلك، فقد قام بتصنيف عدد من الكتب حول سير بعض الشخصيات البارزة،أراد منها أن تكونَ مناراً للجيل الجديد من طلبة العلوم الدينية، وقد تمثّلت هذه الشخصيات بالمير حامد حسين، وعبد الحسين شرف الدين، والشيخ أغا بزرك الطهراني، وأطلق عليها: ومضات من سيرة أعلام الحوزة.

ومن الملفت أنّ اثنين فقط من بين سائر المفكرين المعاصرين هما اللذان حددا مخاطبيهم واستهدفاهم بمشاريعهما الفكرية، فيما عمم باقي المفكرين خطابهم ولم يتوجّهوا به لفئة أو طبقة معينة. والاثنان هما الأستاذ الحكيمي والدكتور شريعتي، مع اختلاف بين الاثنين تمثّل في أنّ الطبقة التي كان يستهدفها الدكتور شريعتي هي طبقة المثقفين وخصوصاً طلبة الجامعات. أمّا الطبقة التي كان الأستاذ الحكيمي يستهدفها فهي طبقة رجال الدين وخصوصاً الشباب منهم. ولذلك نجد أنّ معظم متابعي أعمال شريعتي هم من الجامعيين والأكاديميين، بينما أغلب متابعي أعمال ومشاريع الأستاذ حكيمي هم من طلبة العلوم الدينية ورجال الدين الشباب. بطبيعة الحال لابدّ من الإلفات إلى أنّ اهتمام الأخير برجال الدين قد تراجع مؤخراً، حيث اقتصر على كتابه (هويت صنفي روحاني)، والذي قد مرّت عليه سنوات عديدة ولم يقتنع المؤلّف بنشره حتى الآن.

وباختصار شديد، إنّ أيّاً من رادة الفكر الديني المعاصر أمثال (العلامة الطباطبائي، والأستاذ مطهري، والدكتور شريعتي وغيرهم) وبالرغم من كل المحاولات التي قدّموها، لم يخوضوا في المؤسسة الدينية ورجال الدين بقدر ما خاض فيها الأستاذ

الحكيمي. وعليه، فإنّ اهتمامه البالغ بهذا المجال يدفعنا لتصفّح أفكاره وما حوت إزاء هذا الموضوع.

رؤية الحكيمي للمؤسسة الدينية

ونظراً لتجربته الزاخرة والمديدة في سلك رجال الدين، ونظراً لاهتمامه البالغ بهذه الشريحة، فإنّ حديثه حولها تميّز عن غيره، بل قلّما نجد حديثاً يضاهيه في هذا المضمار. وقد قال قبل أكثر من عشرين عاماً: «لقد كان لي، ولا يزال، حجم كبير من الكلمات والتجارب والمشاريع التي أعددتها لطلبة العلوم الدينية»[٢].

واليوم تضاف لتجربة المؤسسة الدينية [في إيران] عشرون عاماً أُخرى، عاشت المؤسسة فيها التجربة ذاتها، لتصبح لا كما كانت في السابق، رقيباً على العملية السياسية فحسب، إنّما لتخوض التجربة السياسية بنفسها.

١ـ الانحراف الصغير يغدو كبيراً في الحوزة

إنّ ما يميّز رؤية الأُستاذ الحكيمي للمؤسسة الدينية عن غيرها، هو تشدّده في تعريف المؤسسة الدينية وفي تحديد مصداقها. إنّه يعتبر الانحراف فيها كبيراً مهما صغر، ولا يمكن تبريره بأي حال من الأحوال، يقول بهذا الصدد:

«إنّ المؤسّسة الدينية ليست كسائر الكيانات التي من الممكن أن تضم الصالح والطالح. فالعناصر السيئة والمهزوزة والمتواطئة والمتخلّفة والفاسدة والغامضة والجاهلة والعميلة وما شاكلها، يجب أن لا يكون لها مكان في هذه المؤسسة»[٣].

إذن، وكما هو واضح من هذا النص، فإن الأستاذ الحكيمي لا يوافق على أن تكون المؤسسة الدينية شأنها شأن سائر المؤسسات الأُخر من حيث احتواؤها على الغث والسمين، بل برأيه لابدّ أن تكون هذه المؤسسة خالصة من كلّ شائبة ونقية بشكل تام.

٢ـ ليس كل معمم رجل دين

أمّا على مستوى تحديد المصداق، أي مصداق المؤسسة الدينية، فهناك تشدّد نجده لدى الأستاذ الحكيمي لا نجده عند غيره، فهو لا يعتبر جميع المعمّمين ـ حتى لو كانوا

يـزاولون الـدرس والـتدريس ـ رجـال ديـن، ولذلـك يقـول: «إنّ موقفـي مـن تحديـد مصـداق المؤسسـة الديـنية طالما تميّز بالتشـدّد والاحتـياط، ودعوتـي للآخـرين هـي أنْ تكـون لهـم مواقف مماثلة»(٤).

كما كـان يصـف رجل الدين الـذي لا يمـتلك مقوّمـات رجـل الديـن الحقيقي بأنّـه «رجـل ديـن مـزيّف»، وكـان يوسّـع هـذه الدائـرة بشـكل كـبير جـداً، حـتى إنّهـا لتضـم ـ بحسـب رأيه ـ ليس المعمّـين (رجـال الديـن ممّـن يـرتدي العمامة) غير المتورعين فقط، إنّما المعمّـين الورعين لكن الجُهّال أيضاً، بل وحتّى المعممين الورعين والعلماء، لكن الذين لا يملكون القـدرة على تشـخيص الظـرف الـزمني. فكل هـؤلاء بحسـب رأيه هم «رجال دين مزيّفون».

يقول بهذا الصدد:

«كلّما ازددتم معرفة بمقوّمات رجل الديـن الحقيقي، كلّما تمكّنتم من التعرّف على رجل الدين المزيّف. فإذا كانت التقوى من مقوّمات رجل الدين الحقيقي، فمعنى ذلك أنّ المعمّم غير المتّقي هو رجل دين مزيّف.

وإذا كـان العلم أحد مقوّمات رجل الدين الحقيقي، فمعنى ذلك أنّ المعمّم الجاهل ـ بحسب تقييم المؤسسة الدينية ـ هو رجل دين مزيّف.

وإذا كـان الـوَرَع مـن مقوّمات رجل الدين الحقيقي، فمعنى ذلك أنّ المعممّ غير الوَرِع هو رجل دين مزيّف.

وإذا كـان تشـخيص العـامل الـزمني مـن مقوّمـات رجل الدين الحقيقي، فمعنى ذلك أن المعمّم القاصـر عـن تشـخيص هـذا العـامل والمعمّم المتخلّف، هـو رجـل ديـن مزيّف وليس حقيقياً»(٥).

وقـد نجـد مـن الصـعوبة بمكـان تجـاوز الفقـرة الأخيرة مـن هـذا النـص، إذ لـو تمعّنّا فيها لوجدنـا أن الأسـتاذ الحكـيمي قـد اعتبر أنّ كـل رجل ديـن كـان متقياً (أولاً) وعالماً (ثانياً) وورعـاً (ثالثاً) لكـنه غير قـادر عـلى تشـخيص العـامل الـزمني ومتخلّف عن عصره، فإنّه رجل دين مزيّف.

وبنـاءً على ذلـك، فكـل معمّـم ومجـتهد عـارف بالإسـلام وبماضيه، لكـنّ معرفته محـدودة في إطـار الماضـي ولا تمـتد لحاضـره، فهو ـ وبحسـب تصـنيف الحكـيمي ـ خارج عن

دائرة المؤسسة الدينية.

وبعبارة ثانية، لو فرضنا أنّ الشهيدين الأول والثاني قد نُشرا الآن وعادا بمعلوماتهما التي اكتسبوها في عصرهم، فإنّهم في الواقع لن يحظيا بمكان داخل نطاق المؤسسة الدينية.

إذن، فمن الواضح أنّ كثيراً من المعاصرين، ممّن ليس في جعبتهم سوى الفقه والأُصول ويصح أن نطلق عليهم «القدماء المعاصرون»، هم خارج إطار المؤسسة الدينية.

لماذا كان الوعي الزمني شرطا في عالم الدين الحقيقي؟

وربما هناك من يتسائل عن سبب هذا التشدّد؟ وعن سبب جعل «تشخيص العامل الزمني» ضمن مقوّمات رجل الدين الحقيقي؟

من المؤسف أنّني لا يسعني في هذه العجالة أنْ ألقي الضوء بشكل كاف على جميع حيثيات هذا الموضوع، لكن المفرح هو أنّ المجلّد الأول من كتاب الحياة ـ للأستاذ الحكيمي ـ (الباب الأول، الفصل ٣٣) قد ضمّ نصوصاً عديدة عكست أهميّة تشخيص العامل الزمني بالنسبة لرجل الدين، فبإمكان المتسائل الرجوع إلى هناك والعثور على إجابة شافية لاستفساره.

كما أنّ للأستاذ الحكيمي ثلاثة تصوّرات إزاء المؤسسة الدينية:

١ ـ الإسلام من غير المؤسسة الدينية (بشكل مطلق)

٢ ـ الإسلام بضميمة المؤسسة الدينية (بشكل مطلق).

٣ ـ الإسلام بضميمة المؤسسة الدينية الواعية والمتفاعلة مع الواقع (الإسلام من غير مطلق المؤسسة الدينية).

فقد تطرح مثل هذه الرؤى أو التصورات الثلاثة ـ والكلام للأُستاذ الحكيمي ـ فالأولى، وهي (الإسلام من غير المؤسسة الدينية بشكل مطلق)، هي بلا شك خيانة عظمى.

والثانية: (الإسلام بضميمة المؤسسة الدينية بشكل مطلق) هي خيانة عظمى أيضاً.

أمّا الثالثة: (الإسلام بضميمة المؤسسة الدينية الواعية والمتفاعلة مع الواقع) فهي تمثّل جادّة الحق وتعكس التعاليم التي كرّسها الأئمة الأطهار، كما يؤيّدها كل من

العقل والعرف والاعتبار، ويتفق معها الضمير الاجتماعي الحي[٦].

لقد أطرى الأستاذ الحكيمي على المؤسسة الدينية كثيراً، لكنّه عنى بها المؤسسة التي تتميّز بكل تلك السمات. فعلى سبيل المثال كتب في أحد المواضع بعد أن أثنى عليها:

«.. لكنّها ـ أي المؤسسة الدينية الحقيقية ـ المؤسسة النقيّة، المؤسسة التي تتمتّع بالنزاهة من رأسها إلى أخمص قدميها، المؤسسة التي ترفض التخلّف، المؤسسة الواعية، والحيّة، والملتزمة، والمتفاعلة»[٧].

ويقول في موضع آخر: «إنّ رجل الدين الحقيقي، هو الذي يتميّز بوعيه ورفضه للتخلّف ..» [٨].

ويقول أيضاً: «إنّني كنت ولا زلت أرى أنّ على رجل الدين، مهما بلغ علمه ومقامه ومهنته، أن يتميّز بصفات ثلاث: ١ ـ واعٍ ٢ ـ ملتزم ٣ ـ متفاعل مع الواقع / مجاهد. فلو لم يكن رجل الدين واعياً، فإنّه سيأخذ المجتمع نحو الانحطاط، وإن لم يكن ملتزماً فإنّه سيضيع عليهم دينهم، وإنْ لم يكن مجاهداً ومتفاعلاً مع واقع الأمّة فإنّه سيخفق في أداء الرسالة»[٩].

لا يكفي العلم في رجل الدين، بل الوعي ضرورة أخرى

والملاحظ هنا، أنّ الأستاذ حكيمي قد استخدم لفظي «التخلّف» و «الوعي» مرّات عديدة في إطار حديثه عن المؤسسة الدينية. والملفت أنّه استخدم أيضاً تعبير «العالم الواعي». وهذا المركّب قد بدا لي غريباً في الوهلة الأولى، إذ كنت أرى أنّ «العالِم» و «الواعي» لفظان مترادفان، وبالتالي لم أكن أجد في عبارة «العالم الواعي» سوى ضرب من الحشو الزائد في الكلام. لكنّي بعد أن استقصيت هذه العبارة في مجمل أعمال الأستاذ، وجدت أنّ مراده من «الواعي»: «المثقّف» و«المفكّر» و«المدرك للمرحلة الزمنية التي يعيش فيها». وعليه، فمن الممكن أنْ نضع بدلاً عن لفظ «الواعي» كل من هذه المصطلحات الثلاث.

وما يعزّز هذا الاعتقاد قوله في أحد تصانيفه: «كثيراً ما استخدمت قيد «الواعي» إلى جانب «رجل الدين» و «العالم الديني». والواقع أنّنا لا نستطيع إغفال هذا القيد أو

تجاهله. فلطالما صُدمنا، ولا زلنا، بالخسائر التي خلّفتها المواقف والقرارات التي صدرت وتصدر عن رجال الدين المتخلّفين والمتحجّرين والعاجزين عن إدراك اللحظة التأريخية التي يمرّون بها ...»[١٠].

إنّ الوعي يختلف عن العلم والفضيلة، وعن الإلمام بالفقه والأُصول والفلسفة والعرفان والكلام والأخلاق والتفسير وغير ذلك من العلوم السائدة المعروفة. فالوعي يعبّر عن رؤية، لا يعبّر عن علم. والوعي، معرفة وإدراك، وليس حفظ حزمة من المصطلحات وامتلاك القدرة على إرجاع الفروع إلى أصولها ...

إن المرجع والعالم ورجل الدين والفقيه والمدرّس و... إن لم يكن عالماً بأُمور زمانه (أي واعياً بها)، فإنّه سيصبح عرضة لـ «هجوم اللوابس»، ولا حاجة لإيضاح المراد من «الزمان» في هذا النمط من الأخبار والتعاليم التي كرّسها المعصومون عليهم السلام [العالِمُ بزمانهِ لا تَهجم عليهِ اللوابِس]، ومن الواضح أنّ معنى «الزمان» هنا ليس «الزمن التقويمي» إنّما هو «الزمن الثقافي». إذ ليس المراد من «العالم بزمانه» في هذا الخبر: العالم بالتوقيت الشهري أو السنوي، بل المراد: العالِم والمحيط بالواقع الثقافي والفكري الذي يعيشه الناس...»[١١].

إنّ اكتساب المعلومات شيء، والوعي شيء آخر، وقد يكون اكتساب المعلومات ممهّداً للوعي، لكنّه لن يكون وعياً على الإطلاق.

كما أنّ المعلومات الصرفة، قد تشكّل وعياً بالقوّة، لكنّها لن تشكّل وعياً بالفعل. وكما أنّه لا يمكن الدفاع عن النفس بالمعدن الذي يشكّل سلاحاً بالقوّة، أو العلاج بالعشب الذي يشكّل دواءً بالقوّة، فكذلك لا يمكن القيام بمهمّة تتطلّب وعياً حقيقياً ـ كصيانة الدين والقيم عن الانحراف، وكتوثيق الصلة بين الدين وبين الأجيال المتلاحقة ـ عبر مجموعة معلومات صرفة قد تشكّل وعياً بالقوّة لكنّها ليست وعياً بالفعل.

إذن، فالعنصر المفيد والمؤثر هو العنصر المدرك للظرف الزمني الذي يعيش فيه، أي بمعنى آخر: «العنصر الواعي».

إنّ العالم أو المدرّس أو الأُستاذ أو الواعظ أو إمام الجمعة أو الكاتب والمؤلّف أو رجل الدين، أيّاً من هؤلاء إن كان يمتلك زخماً كبيراً من المعلومات، لكنه لا يمتلك وعياً كافياً، فهو بلا شك عاجز عن صيانة الدين[١٢].

إنّ الذي يمثّل الإسلام لا يكفيه أن يكون «فاضلاً» أو ملمّاً بالعلوم الدينية فقط، إنّما عليه أن يمتلك إلى جانب ذلك «فهماً ووعياً بالإسلام»...

فالفضيلة التي تعني التوفّر على قدر كبير من المعلومات والمفاهيم والمصطلحات، من الممكن جدّاً أن تجتمع مع التخلّف. والدليل على ذلك وجود عدد كبير من الفضلاء والعلماء المتخلّفين. فتجده قمّة في العلم والفضل لكنّه قزم في الفهم والوعي[١٣].

وهكذا نجد أن مفهوم «الوعي» في قاموس الأُستاذ الحكيمي يرادف كلاً من مفهومي «المفكّر» و«العالم بأمور زمانه» ويتعارض مع مفهوم «التخلّف». وبحسب رأيه فإنّ التخلّف من أبرز آفات المؤسسة الدينية؛ ولذلك لا نفع في رجل دينٍ أو مؤسسة دينية لا يحظيان بالوعي. حتى لو كان رجل الدين علاّمة الدهر ومرجع العصر، فإنّه من دون عنصر الوعي سيسوق المجتمع نحو الهاوية.

آفة التخلف في المؤسسة الدينية والحاجة للوعي الزمني

وتجدر الإشارة إلى أن الأستاذ الحكيمي قد تعاطى مصطلحي: «التخلّف» و«المتخلّف» بشكل كبير، بحيث فاق في ذلك سائر المفكّرين والمصنّفين. ومع أنّه لم يستثن أي طبقة أو فئة من الابتلاء بهذا المرض، إلاّ أنّه يعدّ المؤسسة الدينية المرشّح الأبرز من بين سائر المكونات الاجتماعية للإصابة بهذا المرض.

ولنلقي هنا شيئاً من الأضواء على مفهوم «التخلّف» في قاموس الأستاذ الحكيمي:

«التخلّف يعني الغيبة عن الزمن الحاضر والتواجد في الزمن الماضي.

التخلّف يعني الحياة في الحاضر والتفكير في الماضي.

التخلّف يعني التنفّس في العصر الحاضر والشعور في العصر الماضي.

التخلّف يعني الممارسة في العصر الحاضر .. والإدراك في القرون الماضية.

التخلّف يعني التواجد المادّي في العصر الحاضر والتواجد الفكري في قرون خلت.

التخلّف يعني التمترس بالماضي والتصدّي للحاضر.

التخلّف يعني الغفلة عن التحوّلات.

التخلّف يعني الفزع من الحداثة والتطوّر.

التخلّف يعني اغتيال العقل في أنفاق الجهل المظلمة.

التخلّف يعني عدم التواجد في الزمن، لعدم إدراك الزمن ...»[١٤].

إذن، تقدّم أنّ أبرز السمات التي ذكرها الأستاذ الحكيمي للمؤسسة الدينية هي أنْ تكون «محيطة بأمور زمانها»، وقد استخدم مفردة «الوعي» استخداماً مرادفاً لهذه السمة. كما أنّه اعتبر أن لا فائدة إلاّ في «المؤسّسة الدينية المناهضة للتخلّف» و«رجل الدين الواعي»، أمّا التخلّف فقد عدّه أبرز آفات المؤسسة الدينية.

والملفت أنّ بعض أركان الدولة استقبح استخدام هذا المصطلح - أي التخلّف - وبعث إلى الحكيمي معترضاً على ذلك.

يضاف إلى ذلك أنّه كثيراً ما كان يستخدم عبارة «المحيط بأمور زمانه» وما يرادفها من تعابير، كما كان يولي هذه السمة أهمية بالغة ويعدّها ضرورة ماسّة لرجل الدين. وكلما تحدث عن المؤسسة الدينية تطرّق إلى عنصر الوعي باللحظة التاريخية والتبعات السلبية التي تترتّب على إغفال هذا العنصر.

إلى جانب ذلك، كان يعد التخلّف أبرز وأعظم المخاطر التي تهدد المؤسسة الدينية، وكان يبدي قلقاً مفرطاً إزاء هذا الموضوع واصفاً إياه بأوصاف شتى، كالجمود والتحجّر والتقوقع.

وحول هذين العنصرين - الوعي والتخلّف - هناك ملاحظات قيّمة للأستاذ وردت في مواضع مختلفة من مجمل أعماله، يقول في إحداها: «إذا كان تجاهل الوضع القائم والغفلة عن الحالة الاجتماعية يعد أمراً مرفوضاً، بل وسلبياً في الوقت ذاته بالنسبة للأشخاص العاديين، فكيف الحال بالنسبة للمسلم أو لرجل الدين؟ وإذا كان الدين الإسلامي يعدّ الاهتمام بالزمن والحوادث الزمنية من مقوّمات الشخصية المؤمنة، فكيف بمن يتصدّى، بنحو من الأنحاء، للزعامة الدينية؟

بناءً على ذلك، نجد من الضروري تكريس مجموعة من الخطط والبرامج والمناهج الدراسية، ومن ثمّ التطبيقية كي تساهم في بلورة وتكوين وعي علمي وعملي يجعل من رجل الدين عنصراً متفاعلاً مع الواقع ومدركاً له...

والغريب حقاً، أنّ مؤسستنا الدينية قد أغفلت عامل الزمن وتناست أهميّته، والحال أنّنا نعلم جيداً ما لهذا العامل من مساهمات جادة في الأطر العقيدية، وما له من دور محوري في الإبقاء على الجانب الديني متفاعلاً على الصعيد الاجتماعي...»[١٥]

لقد أشار الحكيمي ضمن بحثه الذي جاء تحت عنوان (الزمن قيمة عليا) إلى مسألة العلاقة بين الزمن ومعاجز الأنبياء، وضرورة أن تكون المعجزة منسجمة مع الواقع الزمني الذي تقع فيه. يقول بهذا الصدد: «في زمن النبي موسى عليه السلام كان السحر بمختلف فنونه أمراً سائداً بين الناس في مصر، ولذلك بعث الله تعالى نبيّه موسى بمعجزةٍ شبيهة بالسحر ومبطلة له. وهذا يعكس مدى رعاية السماء واهتمامها بعنصر الزمن. ثمّ لم يبعث الله تعالى عيسى بذات المعجزة، إنّما اختار أن يبعثه بشفاء المرضى، وذلك نظراً لما كان سائداً في عصره من الفنون العلاجية والطبية اليونانية المختلفة. أمّا في عصر الرسول محمد صلى الله عليه وآله فقد كانت الخطابة والبلاغة أمراً سائداً بين الناس، ولذلك بعثه الله بمعجزة القرآن الذي يتضمن هذه الفنون بأروع صورها»[١٦].

ثم يضيف الحكيمي بهذا الصدد قائلاً: «إنّ على الفضلاء من رجال الدين العاملين في المؤسسات الدينية، ومدرّسي مواد الفقه والأصول والفلسفة والتفسير وغير ذلك، أن يلتفتوا إلى أنّ التحجّر وضيق الرؤية وتجاهل الواقع، والذي نجده ـ للأسف ـ لدى كثير من الأشخاص، إنّما هي صفات تضرّ بالإسلام وتقضي عليه نهائياً. فتجاهل نواميس التاريخ، والغفلة عن الواقع الاجتماعي، وعدم الوعي بالسنن الكونية، والانزواء والانقطاع عن الواقع، إنّما هو خيانة لله تعالى...، كما أنّ على رجال الدين الأخذ بيد الجيل الشاب من طلبة الدين، والذين هم في واقع الأمر أبناؤهم، وتنشئتهم على الفكر والثقافة المعاصرة. وأنا أدعوهم ليجلسوا برهة من الزمن وينظروا إلى واقع الأمّة، إلى واقع العالم، وليتركوا التحجّر الذي هو مبدأ شيطاني وليأخذوا بالتطوّر الذي هو مبدأ رحماني.

إنّ النتيجة المتوخّاة من هذا الأمر ـ أي من الانزواء والتقوقع ـ لا تخلو من احتمالين:

فإمّا أن يبقى الطلاب الشباب، الذين هم تلامذتكم، متمسّكين بمنهجكم وسائرين على خطاكم، وإمّا أنْ يخضعوا للتيّار الفكري المتدفّق من الجهة الأُخرى، فيفرّون نتيجةً لذلك، وفي الصورة الأولى لن يكون بمقدورهم إيصال الثقافة الإسلامية إلى حيث ينبغي أن تصل، وفي الصورة الثانية، لن يكون باستطاعتهم صيانة تلك الثقافة والحفاظ عليها»[١٧].

ظاهرة الغياب في المؤسسة الدينية

وفي أحد البحوث المطوّلة وتحت عنوان (ظاهرة الغياب) تطرّق الأستاذ الحكيمي إلى ظاهرة سادت في العقود المتأخرة وتمثّلت في غياب المؤسسة الدينية عن الأحداث الجارية. وقد نقل مئة حادثة غابت عنها المؤسسة الدينية بشكل نهائي، فكتب في أحد المواضع:

«قرون مضت ولم يُسجّل لرجال الدين والعلماء، السنّة والشيعة على السواء، أي حضور يذكر في المحافل التي تستدعي حضورهم، كما أنّهم طالما تجاهلوا مهامهم الموكلة إليهم والمتمثلة في هداية الإنسان والإبقاء على هذه الهداية مستمرّة وفاعلة، وأخفقوا في اتخاذ القرارات الحاسمة في القضايا المصيرية ... وفي الواقع، كلّما تطلّبت المرحلة تواجدهم، وكلّما اشتدّت حاجة الأمة لهم.. صدمت بغيابهم أو بشيء من هذا القبيل... فقد شهد التأريخ الإسلامي حوادث وتحوّلات وهجمات ثقافية وفكرية، ومؤامرات كثيرة في أكثر من بقعة من بقاع العالم الإسلامي، وسنستعرض أدناه جملة من أبرز هذه الأحداث:

١ ـ خروج المسيحية من ظلمات القرون الوسطى وما نجم عن ذلك من تحوّلات.

٢ ـ توالي المشاريع الإصلاحية في العالَم المسيحي، والأسباب التي دعت إليها والنتائج التي تمخضت عنها.

٣ ـ ظهور العلوم التجريبية الحديثة وتطوّرها.

٤ ـ ظهور الفلسفات الحديثة.

٥ ـ نشوء الاتجاه العقلي والعقلانية بمفهومها الغربي.

٦ ـ الاستعمار وتواصل النشاط الاستعماري.

٧ ـ الصهيونية والقضية الفلسطينية.

٨ ـ العلوم الإنسانية الحديثة.

وهذه جملة من أبرز المحاور التي غفلت عنها المؤسسة الدينية ـ الشيعية والسنيّة على السواء ـ و لم تسجّل فيها حضوراً يُذكر، ولم تحرّك ساكناً، وإنّما كانت متأثرة أكثر مما هي مؤثّرة»[١٨].

ولم يقف الأستاذ الحكيمي في نقده للمؤسسة الدينية عند مسألة إغفال العنصر

الزمني، بل اعتبر أنّ أغلب رجال الدين، بمن فيهم الشخصيات العليا، لم تفهم جوهر الدين ولم تعِ فحواه ولم تدرك غايته.

ولو شئنا أنْ ننقل هذه الصورة عن لسان الدكتور شريعتي، فإنّه قال بهذا الصدد: إنّ المؤسسة الدينية قد غاصت في التراث الإسلامي حتى بلغت حدّاً أضاعت معه الأيديولوجيا الإسلامية برمتها، إذ إنّ خوضها في الحواشي والشروح والفروع أضاع عليها الأصل والجوهر.

ومنذ عدّة عقود كتب الحكيمي بهذا الصدد ما نصّه:

«يؤسفني القول بأنّ معظم الذين تصدّوا اليوم للتعريف بالمذهب. وأستطيع أنْ أقسم أيماناً مغلظة على قولي هذا. هم أدنى معرفةً به، ولا أستثني من ذلك المقامات العليا للطائفة أيضاً...»(١٩).

وقد قال السيد جمال الدين الأسد آبادي، الذي يصفه الحكيمي بـ (واعية أقاليم القبلة)، قال قبل مئة عام: إنّ «الإسلام محجوب بالمسلمين».

وهناك من قال: بأنّ «الإسلام مجهول للمسلمين» وهذا قول صائب إلاّ أنّه بالرغم من صوابه فهو غير تام، إذ الإسلام ليس مجهولاً لعامّة المسلمين فقط، إنّما مجهول لعلمائهم أيضاً.

ومرّة أخرى نقرأ ما كتبه الحكيمي في هذا الإطار:

«لقد قضى معظم الفضلاء والفقهاء سنوات طويلة في المدارس الدينية مواجهين مختلف الصعاب والمشقات، ومنهمكين في البحث والتدقيق، بأضنى صوره المعروفة لدى الأوساط الحوزوية، في علوم الفقه والأصول بغية التعرّف على قواعد «كمقدمة الواجب» و«الاستصحاب» و«الأصل المثبت» وغيرها، وقضوا عمراً مديداً في مناقشة مسائل ثانوية زائدة، وتنقيح فروع وافتراضات فقهية غير مبتلى بها، وفك ألغاز «فتأمّل»، وحواشي «منه» و«من غيره»، مما جعلهم يغفلون عن حقيقة المذهب ويجهلون أبعاده وجوانبه المختلفة...، فهؤلاء مهما درسوا ومهما حققوا، وحتى لو وصلوا إلى درجة «الأعلم والأفقه»... فسيبقون قابعين في ذات الدائرة الفقهية، بعيدين عن جميع الأحداث والوقائع التي تطرأ على الساحة..، ولا داعي للتذكير هنا بأنّ هذا النمط من الفقهاء... لم يكن في يوم من الأيام قد وجد ضرورة في عقد دورات تأريخية تسلط الضوء على السيرة النبوية والأحداث التي

رافقتها، وقراءة السلوك والحكمة العملية والسياسية والدينية للأئمة الأطهار... ودراستها دراسة دقيقة مبنية على التحليل والاستنتاج..»[٢٠].

المرجعية الدينية، الدور والفاعلية

وكما هو معلوم، فإنّ المرجعية تمثّل أعلى وأهم مركز في المؤسسة الدينية. وبالتالي لن يكون بمقدور الأستاذ الحكيمي تجاوزها بهذه البساطة، فقد كرّس لها الكثير من كلماته ومشاريعه البناءة والإصلاحية. كما كان ـ ومنذ سنوات عديدة ـ بصدد تدوين كتاب حول المرجعية والتقليد، يلقي الضوء فيه على الحيثيّات المختلفة لهذا الموضوع الخطير، لكن للأسف لم يحالفه التوفيق في إنجازه، وبقي الأمر مقتصراً على بحوث متناثرة هنا وهناك وبين ثنايا أعماله الكثيرة.

ويعتقد حكيمي بأنّ للمرجعية دوراً مهمّاً ومهام جسيمة أخطر بكثير مما هو معروف في يومنا هذا. ولذلك نجده متشدّداً أكثر من غيره فيما يتعلق بخصائص المرجع وسماته. فالمرجعية بحسب رأيه تمثّل مقام النيابة عن الإمام الغائب‏ عليه السلام (أوّلاً)، وموضع الزعامة الدينية (ثانياً)، ولا تمثّل الجانب الفقهي فقط. ولذلك فهو لا يجد في كل من يمتلك «الرسالة العملية» مرجعاً دينياً، إنما هناك جملة من الخصائص والميزات ـ غير الفقه ـ لابد من توفّرها في مرجع التقليد[٢١].

وتعد الدراسات التي دوّنها الأستاذ الحكيمي حول المرجعية فريدة من نوعها، بل ولم نعثر لحد الآن على دراسة تضاهيها من حيث الأهميّة. وضمن بيانه لأهمية المرجعية يوسّع الحكيمي من دائرة مهامها تجاه الأمّة، لكنّه يرفض أنْ تصبح المرجعية طريقاً ذا اتجاه واحد ينطلق من المرجع نحو الأمّة ولا عكس. ويقول بهذا الصدد: يعد مبدأ المرجعية في المذهب الشيعي [أثناء عصر الغيبة] بديلاً لمبدأ الإمامة في عصر الظهور. فالمرجع والزعيم، الذي يشغل مقام النيابة عن الإمام، لابد أنْ يضطلع بالمهام والمسؤوليات المختلفة للأمّة الإسلامية، والتي تشمل المهام التعليمية والتطبيقية والسياسية والاجتماعية والتربوية، ويكرّس لأجلها جهوداً حثيثة...

«ومن الخطأ أن نعتبر أنّ الغرض من المرجعية في عصر الغيبة ـ الذي لابد فيه من الاستمرار في تطبيق الشريعة ـ يتلخّص في حضور درسي الفقه والأصول لبضع سنين ثم

إلقـاء «البحـث الخـارج» وتدويـن «الرسـالة العمليـة» و«المناسـك» واسـتلام الحقـوق الشـرعية وتوزيعها على الطلبة، من دون أي التفات لما يقع على الساحة الإسلامية وما يتعرّض له الإسلام والمسلمون على الصعد الثقافية والاقتصادية والسياسية... من مكائد تستهدف القضاء عليه.

إنّ هذه ليست حقيقة «المرجعية»، وليس واقع «النيابة عن الإمام في عصر الغيبة»، إنّما ذلك مجرّد ممارسة «للإفتاء» و«التدريس» و«تأمين المؤونة لطلبة الدين».

وبغض النظر عن التشيّع الذي له مكانته الخاصة، فإنّ أضعف المؤسسات أو الدوائر لا يمكن إحالتها لمثل هذه الشخصيات أو جعلها تحت تصرّفهم...»[٢٢].

«والملفت أنّنا نعيش ضمن واقع مرير للغاية، حيث لا يزال الكثير من الناس، بل ومن العلماء والوعّاظ أيضاً، يجهلون حقيقة «المرجع»، ولا يملكون تصوراً صحيحاً عنه. فهم يرون كل من يمتلك «رسالة عملية»، وكان عادلاً ومقدّساً ـ بحسب رأيهم ـ يكون مؤهّلاً لمنصب المرجعية. وهذا يشبه إلى حد كبير ما لو قلنا بأنّ كل طبيب حاصل على شهادة عليا، فهو مؤهّل لمنصب وزارة الصحّة، وقادر على إدارة شؤون البلاد الصحيّة والعلاجية برمتها. والحال أنّ هذا التصور غير صحيح.

إنّ المرجعية في واقع الأمر هي تعبير عن الزعامة والرئاسة العامة، والقيادة السياسية والعسكرية والثقافية والاقتصادية والدولية للتشيّع... وهي ضرب من الزعامة الدينية والخلافة الإلهية، وكما ذكرنا سابقاً، فهذا المنصب بالنسبة للعالم يمثّل منصب النيابة عن الإمام الغائب. ومن غير المعقول وغير المشروع «أيضاً» أنْ نتصوّر أنّ كل عالم دين هو نائب عن الإمام. كما أنّ من غير المعقول وغير المشروع أنْ يجد الناس في كل «معمّم» صاحب رسالة عملية، نائباً عن الإمام.

والغريب حقاً فينا نحن الشيعة، هو كثرة حديثنا عن صفات الإمام [المعصوم] وخصائصه ومقاماته وتشدّدنا في ذلك، لكن الأمر عندما يصل إلى سمات نائب الإمام وضوابط الرجوع إليه وتقليده، تجدنا متساهلين جداً، بحيث وصلنا إلى مرحلة أصبحنا نرشّح لهذا المنصب أشخاصاً غير مؤهلين للنيابة عن العلماء المتقدّمين، فضلاً عن أهليتهم للنيابة عن الإمام نفسه...

ومن الواضح، أنّ النيابة تقتضي وجود نوع من المماثلة والمسانخة بين المنوب والمنوب

عنه، سواء كان ذلك على مستوى العلم والمعرفة وطريقة التفكير، أم على صعيد المنهج والممارسة والموقف. وتتعزّز أهميّة هذا الأمر كلّما ازدادت أهميّة الجهة المناب عنها. وبما أنّ كلامنا يدور مدار النيابة عن الإمام، فإنّ مراعاة هذا الأمر تصبح ضرورية، بل واجب لابد من الالتزام به.

إنّ من بين المهام الملقاة على عاتق الإمام، تلبية المتطلبات الدنيوية والأُخروية للشيعة، وتعزيز موقعهم الاجتماعي، وتوسيع نطاق المنظّمات والمؤسسات الدينية الشيعية. وإطلالة مختصرة على سيرة الأئمةعليهم السلام بإمكانها أنْ تؤكّد لنا ذلك.

والعالم الذي يتولّى منصب النيابة عن الإمام، عليه أنْ يكون مؤهّلاً لتحمّل كل تلك المهام والمسؤوليات. ولا يمكن إحالة المكلّف ـ الشيعي ـ على شخص لا يعرف من الدين سوى جانب واحد هو «الفقه»، ولا حظّ له من الاجتهاد إلاّ في هذا الجانب فقط»[٢٣].

إنّ الإسلام الذي يتحدّث عنه الأستاذ الحكيمي، إسلامٌ ذو طابع اجتماعي وسياسي، وبالتالي فهو يحثّ الأمّة ـ وخصوصاً علماءها ـ على ضرورة أن يكون لهم حضور اجتماعي وسياسي، ويواصلوا كفاحهم ضد الظلمة.

أمّا القاعدون والصامتون والمنزوون والمسترخون ـ ولو بلغوا مرتبة المرجعية ـ فإنهم وبحسب الحكيمي لابد أن يخضعوا للإسلام بمعياره الذي ذكر أعلاه، وبالتالي فهو لا يعفيهم من الانتقاد. فطالما انتقد في أعماله هذا النمط من المراجع، لما كانوا عليه إبان حكم الشاه من عزلة وتقوقع وانزواء، وبرأيه فإنّهم اختزلوا الرسالة الإلهية بالرسالة «الآية اللهيّة»، يقول بهذا الصدد: «العلماء ورثة الأنبياء» كلمة قالها رسول اللهصلى الله عليه وآله. فما تعني هذه الكلمة؟

إنّ المراد من ورثة الأنبياء: أن يتمتّع العالم بتلك الشمولية والسعة ـ على صعيدي الفكر والتطبيق ـ التي يتمتّع بها الأنبياء، ويجد ويجتهد ويثابر في هذا السبيل، الذي هو سبيل تحرير الأمّة... بعدئذٍ، من المستحيل أنْ نخدع، وتحت أي ذريعة أو مبرر، بأنّ حفظ جملة من المفاهيم والمصطلحات سيجعل المرء وريثاً للأنبياء أو في منزلتهم... إنّ هذه السمة لا تتأتّى إلاّ عبر التحلّي بصفات الأنبياء التي هي عبارة عن: العمل، والإقدام، والوعي، والتضحية، والتمرّد، والجماهيرية، وإقامة الحق، ونبذ المداهنة، والمعرفة بأُمور الزمان، والاقتراب من الأمّة، وإعانة مظلومها ومقارعة ظالمها»[٢٤].

«العلماء ورثة الأنبياء» تعني أنّ هناك تركة خلّفها النبي للعلماء، فما هي يا ترى هذه التركة؟ فهل تعني سوى الهداية والتعليم والمقاومة والإرشاد وإحياء النفوس وتقويم المسيرة الإنسانية؟

إنّ عملية التوارث تنطوي على نوع من المماثلة والمجانسة. فالكيميائي لا يورث سوى كميائي مثله. والنبي لا يورّث سوى شخص مماثل له على مستوى الفعل والمهام والمواقف، بحيث يشبهه إلى أقصى حد، إلى أقصى درجة يمكن لغير الأنبياء تحمّلها...»[٢٥].

«يا ترى، أي من الأنبياء كان يكتفي بتدوين «رسالة عملية» والتقوقع في زاوية من البيت أو المدرسة، وحضور صلاة الجماعة والتدريس وتوزيع الحقوق فقط؟

نعم، أن يكون «العلماء ورثة الأنبياء» اعتزاز وفخر، لكن أيّ نمط من العلماء؟ وبأي أنماط من السلوك؟ وبأي أنواع من المهام؟

إنّ العالِم الذي لم ينل مقام «حياة القلوب»، وأضاع عمره بين أكداس المفاهيم وحزم المصطلحات، كيف يكون وريثاً للأنبياء؟ إنّ العالِم الذي يخضع ويذلّ لجبابرة الزمان، ويسوق قومه نحو الذلّة والمهانة، أو يفكّر بطريقة مهينة وذليلة، ويكتفي بإلقاء الدروس وتدوين «الرسالة العملية» وحضور المآتم والمناسبات، كيف يكون وريثاً للأنبياء؟

ومن الواضح، أنّ مثل هذا الوسام لا ينال بهذه البساطة، بل لا بدّ أنْ ينطوي على مهام جسام ومسؤوليات كبرى...

نعم، ربما يمكن للعالم أن يكون وريثاً للأنبياء، لكنّه بلا شك لن يكون كذلك إلاّ بعد أن يمعن في السير على خطاهم، فيصبح كإبراهيم محطماً للأصنام، وكموسى مذلاً للجبابرة، وكداوود مقداماً في الحروب»[٢٦].

«إنّ من واجب العالِم أنْ يصرخ بوجه الظلمة، وأنْ تؤرّقه مشاهدة المحروم والمظلوم وتجعله يتلظّى ويستشيط غضباً. وهذا عهد أخذه الله على العلماء، ومسؤولية ألقاها على عاتقهم، فليس للعالِم أن يعكف في زاوية ويأخذ في تدوين الدورات الفقهية، دورة تلو الأخرى، وهي دورات لا نفع فيها ولا فائدة سوى التكرار، ثمّ يقوم بهدر بيت المال من أجل طباعتها ونشرها.

أو بدلاً من أن يكون مبدعاً في الحقل العلمي والأيديولوجي، وهو ما يجب عليه القيام به اليوم لمواكبة نشاط المدارس والأيديولوجيات المختلفة الناشطة في أرجاء العالَم،

ويقدّم دراسات جديدة وحديثة عن المبادئ والتعاليم الشيعية العليا، بدلاً عن كل ذلك، تجده عاكفاً في زاوية منشغلاً بتدوين الحاشية على الحاشية، والتقرير على التقرير، ضمن بحوث أصولية لا طائل من ورائها، وهي خاوية في معظم الأحيان..»[٢٧].

هناك خبر معروف عن الإمام الحسن العسكريعليه السلام طالما ينقل بصدد التأكيد على ضرورة الاجتهاد، وقد ورد فيه: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه». وعادةً ما يكتفون بهذا المقطع من الحديث مقتطعين التتمّة التي تضمّنت قولهعليه السلام: «وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم».

لكنّ الأستاذ الحكيمي قد أورد هذا الخبر في عدّة مواضع[٢٨] بشكل كامل من غير أنْ يقتطع أي جزء منه، يقول في أحد هذه المواضع: «من الغريب حقاً إعراضهم عن نقل الخبر المعروف «فأما من كان من الفقهاء..» بشكل كامل، واقتطاعهم جزءاً منه... وكلمة «البعض» الواردة في ذيل هذا الخبر تعني: «أحد»، فقولهم ـ على سبيل المثال ـ: «بعض الليالي» أي أحدها، وقولهم: «قيل لبعضهم» أي لأحدهم. وعليه فمراد الإمام من كلمة «بعض فقهاء الشيعة» ليس جميع الفقهاء في كل زمان ومكان، إنّما ذلك وصف للآحاد، ففي كلّ زمان هناك شخص واحد يتأهل لهذا المنصب المشار إليه في الخبر.

إذن، لابد من الالتفات إلى أنّه: لا كلّ مَن امتلك «رسالة عملية» وألقى البحث الخارج أصبح نائباً عن الإمام، وعليه فليس من حقّ أي فقيه التصدّي لهذا المنصب واستنزاف أرصدة بيت المال العام، وسهم الإمامعليه السلام بطباعة الصور وتوزيع الرسائل العملية و...»[٢٩].

وكما ذكرنا سابقاً، فالأستاذ الحكيمي لا يرى في المرجعية فقاهة فحسب، إنّما هي نيابة عن الإمامعليه السلام (أولاً)، وزعامة الأمّة (ثانياً). ولذلك فالمعيار الذي يضعه لتحديد المرجع لا يتقوّم بالجانب الفقهي فقط، إنّما هناك جوانب أُخرى يعدها ضرورية في تكوين شخصية المرجع. فالملاك بالنسبة له ليست الأعلمية، بل الأهليّة والأولوية: «في بعض الأحيان لا يكون المعيار في تحديد الزعامة الدينية هو الأعلمية ـ بمنظور المؤسسة الدينية ـ بل تكون «الأولوية» التي تفرضها حاجة الأمّة وتقتضيها المصلحة العامة»[٣٠].

«إنّ التصدّي للمناصب الدينية يتطلّب فقهاً يختلف عن الفقه النظري المعهود تدارسه في المؤسسة الدينية، يتطلّب فقهاً عملياً، تطبيقياً، واقعياً، يصاحبه قدر كبير من

الوعي والإدراك والاطلاع على أمور أخرى كثيرة ...

وقد أولى رادة الفكر الديني ومثقفوه مسألة «الأولوية» أهميّة بالغة وعدّوها أحد أركان تحديد المرجع (الزعيم الديني)، وقد حظيت بقدر كبير من الاهتمام، حتّى إنّهم قرنوا بينها وبين «الأعلمية».

والذي دعاني للتنويه على هذا الموضوع هو ظاهرة القلق والوسواس التي ترتاب الكثير من رجال الدين والفضلاء عند محاولتهم اختيار المرجع الديني.. فهم يظنون أنّ التفوّق في السن لأيام معدودة أو التفوق بمسألة أصولية وفقهية أو مسألتين، عوامل تكفي الفقيه مؤونة الإلمام بالجوانب الدينية والاجتماعية والسياسية، وتجعله حائزاً على ملكات شخصية ونفسية ومعنوية...

وفي مثل هذا الزمان .. لابد من توفّر عنصر «الأولوية». ذلك أنّك طالما تجد فقهاء متقدمين على سواهم بالسن، أو متفوقين عليهم بجهة علمية ما، لكن سواهم أولى بالزعامة منهم، فمن الضروري أنْ نقدّم عنصر «الأولويّة» على غيره من المعايير. ذلك أنّ المهام التي تقتضيها الزعامة الدينية ستتحقق مع وجود عنصر «الأولوية» بنحو أفضل مما لو اقتصرنا على «الأعلمية» وحدها ـ على فرض وجودها طبعاً ـ. وكما هو معلوم فالأعلمية لا تتحقّق بمعرفة عدد أكبر من «التأمّلات» الفقهية والجهل بالكثير والكثير من قضايا الواقع»[٣١].

إصلاح مناهج التعليم الحوزوية

ولطالما كان الأستاذ الحكيمي يتوجّه بالنقد للنظام التعليمي السائد في المؤسسات والمدارس الدينية بمناهجه الفقاهتية والاستنباطية والاجتهادية، وكان يدعو المؤسسة الدينية لتجديد نظامها ومناهجها وتطويرها وتحديثها وجعلها مواكبة لعصرها الحاضر. والملفت أنّه وقبل انطلاق مفهوم «الكلام الجديد» بسنوات عديدة، كان الحكيمي يقول مراراً وتكراراً: «إنّ علم الكلام بحاجة ماسّة إلى التطوير والتجديد»[٣٢]، حتّى إنّه كان يدعو لوضع منهج جديد في المدارس الدينية يحمل عنوان: «علم الكلام في ثوبه الجديد»[٣٣].

كما أنّه رصد أكثر من عشرين منهجاً كان يعتقد بضرورة درجها ضمن قائمة

المناهج التي تدرّس في المؤسسات والمدارس الدينية، من جملتها: علم التوحيد القرآني، ومعرفة النفس وعلم الأخلاق، والتأريخ الإسلامي والعالمي، والفلسفة السياسية، والعلوم القرآنية، وعلم الحديث، وعلم الكلام الجديد، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، والآداب[٣٤].

أمّا الآراء والمشاريع التي كانت تطرح من قبل الحكيمي، فبالرغم من معارضتها للتيار السائد إلاّ أنّ البعض منها كان يحظى بالقبول، بل وفي بعض الأحيان كان مرحّباً به لدى الأوساط الدينية، لكن المؤسف هو تجاهل العمل بها في معظم الأحيان.

المعنى الحقيقي غير الزائف للتفقه في الدين

ومن جملة آرائه تلك، كان رأيه حول الاستنباط والاجتهاد المتعارف والسائد في المؤسسة الدينية[٣٥]. فبحسب ما كان يعتقد: أنّ مصطلح «التفقّه» و«الفقه» المعهود لدى المؤسسة الدينية يختلف عن مصطلح «الفقه» في المنظور الإسلامي، يقول بهذا الصدد:

«إنّ المراد من التفقّه في الدين: محاولة القيام بفهم المنظومة الدينية فهماً اجتهادياً دقيقاً واستنباط الأحكام من خلالها بشكل آلي منتظم، ضمن دمج تام لجميع المكوّنات الدينية بعضها إلى جانب البعض الآخر، من أجل تحقيق جملة من الأهداف الدينية، بعد التعرّف عليها معرفةً دقيقة سليمة.. والتفقّه بهذا المعنى [السائد في الحال الحاضر]، مصطلحٌ استُحدِث مؤخّراً، ولم يكن في يوم من الأيام مصداقاً «للتفقّه» الوارد في الأخبار والروايات. يضاف إلى ذلك أنّ التفقّه بمفهومه المعاصر يبقى مظنوناً وغير مورث للقطع، لا على الصعيد الديني ولا على الصعيد العلمي...»[٣٦].

أمّا التفقّه في المنظور الروائي فالمراد به غالباً: «محاولة فهم الدين فهماً كاملاً جامعاً يحيط أبعاد الدين وجوانبه كافة». ولذلك تمّ استخدام حرف الجر: «في» للتعدية ولبيان التعمّق والغور في قوله ﷺ: «تفقّهوا في الدين».

إذن، فالاجتهاد السائد في عصرنا الحاضر، والذي يعني: استنباط جزء من أحكام الشريعة والوقوف على حلالها وحرامها... ليس هو الاجتهاد والتفقّه المطلوب والمُنتج والمجدي والكفيل بتنشئة الفرد وبناء المجتمع»[٣٧].

ومن الممكن أنْ يُقال: إنّ هذا الموضوع، موضوع هامشي لا جدوى فيه ولا ثمار. إذ إنّ مصطلح «الفقيه» كان يطلق في الماضي على «المتفقّه في الدين» وأصبح اليوم يُطلق على المتفقّه في جزء من الدين، أي الأحكام فهو: «العارف بالأحكام». لكن الأستاذ الحكيمي يرفض هذه الرؤية رفضاً قاطعاً ويرى أنّ التفقّه في الأحكام و«معرفة الأحكام» لا يمكن أن يتحقّق من دون التفقّه في الدين نفسه، ومن دون معرفة أهدافه وغاياته فيقول:

«إنّ التفقّه في جانب من الجوانب الدينية فقط، لا يعدّ في حقيقة الأمر تفقهاً؛ لأنّه منفصل عن الجوانب الأُخرى للمنظومة الدينية، ومفتقر لدورها وتأثيرها فيه، وبحسب تعبيرهم: فإنّه ـ أي المتفقّه ـ لم «يستفرغ وسعه» في الاستنباط. ذلك أنّه لم يقرأ المنظومة الدينية ككتلة واحدة متماسكة العناصر والمكوّنات، ولم تتضح لديه معالم مبدأ «الأهم والمهم» وبالتالي أصبح هذا المبدأ مهملاً في عملية بناء الفرد والمجتمع..»[٣٨].

أزمة الأمة في وجود الفقهاء وغياب العلماء

الأمر الآخر الذي يُلفت إليه الأستاذ الحكيمي، هو الاختلاف بين مفهومي «الفقيه» ـ بمفهومه المعاصر ـ و«العالِم»، وحاجة الأمّة في الوقت الحاضر إلى العالِم، وأزمتها في وجود الفقهاء وغياب العلماء:

«إنّ «الفقيه» بمفهومه المعاصر لا يمكن أنْ يرادف مفهوم «العالِم». فالعالِم في المنظور الإسلامي يطلق ويراد به مفهوم أعم وأشمل من الفقيه. بمعنى أنّ كل عالِم إسلامي لابدّ أن يكون فقيهاً إسلامياً، ولا عكس.

... إنّ القرآن الكريم يحوي بين دفتيه أكثر من ستة آلاف آية... والآيات الفقهية، أي آيات الأحكام، تؤلّف ما بين مئة وخمسين إلى خمسمئة آية (على اختلاف الأقوال)، وعلى ما يبدو أن كفّة الصواب تميل لصالح الخمسمئة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان وصف «الفقيه» في القرون الأولى التي أعقبت صدر الإسلام يطلق على مَن اشتغل في علم الفقه فحسب، بمعنى أنّه وبعد أعوام من الدراسة واجتياز المراحل العلمية المتقدّمة، أصبح مجتهداً في هذه الخمسمئة آية فقط، أي أصبح مجتهداً بنسبة واحد إلى اثني عشر (١٢/١) من مجموع آيات القرآن.

ومن ناحية ثالثة، فالقرآن الكريم إنّما يعد هادياً ومرشداً ومساهماً في بناء المجتمع الإنساني، بمنظومته المتكاملة وبجميع آياته وحقائقه، لا بنسبة واحد إلى اثني عشر منها فقط.

من هنا ندرك أنّنا بحاجة إلى «عالِم»، أي إلى شخص ملمّ بالعلوم والمعارف الإسلامية كافة، وله باع طويلة في الدراسة والتحقيق والاجتهاد..

وقد يكون هذا هو السبب في تخلّف المسلمين وانحطاطهم، وهو أنّهم خضعوا لقيادة ولهداية اعتمدت جزءاً واحداً من مجموع اثني عشر جزءاً من كتاب الله، مثلهم في ذلك مثل المريض الذي استخدم دواء واحداً من مجموع اثني عشر دواء وصفت له. وواضح ما سيؤول إليه حال مثل هذا المريض...»[٣٩].

ويعتقد الحكيمي بأنّ علم الأُصول عبارة عن فقه هزيل تضخّم عبر تزريقه بالبحوث الزائدة التي لا نفع فيها ولا ثمار، بخلاف الفقه الذي طالما افتقر إلى المواضيع الابتلائية والمسائل المستحدثة التي لم تحظ يوماً بالولوج إلى دائرته.

الفقه والحاجة إلى أبواب جديدة

كما أنّه لا يرى في (الأبواب) الفقهية ـ التي اعتاد الفقهاء على درجها في مصنّفاتهم الفقهية ضمن ترتيب متعارف بينهم ـ أبواباً «توقيفية» كأنّها وحي منزل، وإنّما يعتقد بضرورة رفدها بأبواب فقهية أُخر، ككتاب التكاثر، وكتاب الإتراف، وكتاب العدل والقسط، وكتاب الزكاة الباطنية ـ وهي التي لم تقنّن وتشتمل على الحق المعلوم ـ، وكتاب الفن، وكتاب التربية والتعليم، وكتاب الطب الحديث[٤٠].

وبصدد حديثه عن أحد الكتب المقترحة ـ وهو كتاب التكاثر والإتراف ـ يكتب الحكيمي: «لقد انتشرت ظاهرة التكاثر والإتراف .. بين الناس بصورة كبيرة جدّاً، وأصبح كل من الإدارة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي والتخطيط الإسلامي، وحتّى التربية الإسلامية بحاجة إلى حلول وسبل شرعية لعلاج هذه الظاهرة... ومن المعلوم أنّه من غير الممكن البحث عن علاج لها ضمن كتاب «الملكية» أو «العشرة»، إنّما لابدّ من تناولها في إطار بحث مستقل عبر تأسيس كتاب فقهي جديد لها، واستقصاء النصوص والمضامين التشريعية المتعلّقة بها، وتصنيفها لتشكّل في نهاية المطاف منظومة من الأدلّة

تخدم الكتاب الفقهي الجديد، أي «كتاب التكاثر والإتراف»، وبالتالي لن تكون آيات وأحاديث الأحكام محصورة ضمن الأبواب الفقهية التي حدّدها المتقدّمون من الفقهاء فقط»[٤١].

هل تدريس البحث الخارج هو اجتهاد؟

ومن بين الأمور الأُخر التي كانت تثير ـ وبشدّة ـ اهتمام الأستاذ الحكيمي، موضوع الفقه والاجتهاد المتطوّر والمتفاعل، الذي يستقي موضوعاته من المجتمع ومن الواقع المحيط به ومن المرحلة الزمنية التي يعيشها، وليس من مصنّفات القدماء:

«إنّ الاجتهاد في «الحوادث السابقة» ليس اجتهاداً، بل هو ضرب من التقليد، والاجتهاد في «الحوادث الواقعة» هو الاجتهاد الحقيقي[٤٢]. أمّا الاجتهاد الذي ينطلق من المؤسسة الدينية ويعتمد على إلقاء «بحوث الخارج» فهو في عقيدتنا ليس اجتهاداً[٤٣].

إنّ الفلسفة الأساسية للاجتهاد تتمثّل في تحديد الموقف الديني من الحوادث الواقعة. والمراد بالحوادث الواقعة: الحوادث المختلفة التي تطرأ في حياة الإنسان المعاصر. أمّا الحوادث التي طرأت في حياة الإنسان في السابق، والتي قد يكون بعضها حاضراً في حياة الإنسان المعاصر، فهي لا تدخل ضمن قضايا الاجتهاد الأساسية؛ ذلك أنّ مثل تلك الحوادث، قد صقلت بالتجارب وأشبعت بالبحوث.

إذن، فقضية الاجتهاد الأساسية تتعلّق بالجانب المتحرّك من الحياة، وليس بالجانب الثابت لها»[٤٤].

وقد يكون من المناسب ـ ونحن على مشارف النهاية ـ أنْ نلفت إلى أنّ المرحلة التي أعقبت الثورة الإسلامية قد شهدت غربلة واسعة في المؤسسة الدينية لكثير من العناصر التي وصفها الحكيمي بالمزيّفة. وكان معظم هؤلاء من وعّاظ النظام الشاهنشاهي البائد ومتملّقيه. وقد كان الحكيمي من جملة الداعين لغربلة المؤسسة الدينية وتنقيتها من العناصر الدينية المزيّفة، لكن دعوته امتازت عن غيرها بالتشدّد والتوسّع في مفهوم «رجل الدين المزيّف». وقد تحدّث الحكيمي عن هذا الموضوع بإسهاب ضمن كلمته التي ألقاها في جمع من طلبة ورجال الدين في الشهر الثامن من عام ١٣٥٨ هـ ش/١٩٧٩م في المدرسة «الفيضية» وقد حثّ فيها الجهات المعنية على ضرورة القيام بمثل هذا الأمر[٤٥].

الحكيمي ومشروع غربلة المؤسسة الدينية

لقد طرح الأستاذ الحكيمي موضوع «الغربلة» بشكل واسع وكبير، حتّى إنّه أطلق مشروعاً أسماه «مشروع الغربلة»[٤٦] أراد من خلاله غربلة المؤسسة الدينية غربلة سريعة وواسعة ومركّزة، و«لكن من دون تدخّل أي محكمة أو جهة قضائية»[٤٧] سوى المؤسسة الدينية نفسها: «إنّ السبيل الأمثل لغربلة المؤسسة الدينية، هو أنْ يتم على يد المؤسسة نفسها، إذ لا يمكن لأي جهة غير المؤسسة الدينية، ومهما بلغت أهميّتها وصلاحياتها، القيام بهذا الأمر بشكل صحيح ومجدي ولائق وبمنأى عن المصالح الشخصية»[٤٨].

والجدير بالذكر أنّ الحكيمي قد عدّ كل مَن ناهض هذا المشروع: إمّا جاهلاً أو فاسداً أو خائناً[٤٩]، وقد كرّس الكثير من جهده لتوعية من وصفهم: بالجهلة، الذين ينحازون بشكل مطلق للمؤسسة الدينية، ويدافعون دفاعاً أعمى عن مواقفها:

«في الواقع أنا لا أفهم حقيقة موقف من يحرص على المؤسسة الدينية، وهو صادق في حرصه هذا، لكنّه في الوقت ذاته يتحيّز لصالحها تحيّزاً مطلقاً؟ أليس هذا التحيّز نقضاً للغرض، وبالتالي مخالفاً لمصالح الإسلام والمسلمين، ومعارضاً لموقف الأئمّة ومناهضاً للشريعة؟ ثمّ أليس من شأن هذا التحيّز التام أنْ يقضي على المؤسسة الدينية التي من الواجب علينا جميعاً صيانتها؟[٥٠]

... إنّ الفضل في بقاء المؤسسة الدينية قائمة، تتمتّع بالاحترام والنفوذ والقدرة على أداء مهامّها المتمثّلة في حفظ الإسلام وأخذه نحو التقدّم والرقي، يعود لهذا المشروع الذي أخذ على عاتقه غربلة المؤسسة الدينية من رجال الدين المزيّفين»[٥١].

لقد كان الحكيمي مصرّاً على إصلاح المؤسسة الدينية إلى درجة دفعته للاعتقاد بأنّ صلاح الإسلام والثورة متوقفٌ على إصلاحها أولاً: «إنّ صلاح الإسلام والمؤسسة الدينية ـ والثورة الإسلامية في الحاضر ـ متوقف حصراً على مشروع الغربلة هذا. لكن أي غربلة، الغربلة الشاملة التي لا مداهنة فيها ولا مسامحة ولا غفران. إذ إنّ الصفح مهما بلغت ضآلته، سيكون صفحاً على حساب الإصلاح، والدين، والمعنويات، وعلى حساب الطبقة المحرومة من الناس»[٥٢].

لكنّ هذا الأمر ـ وبحسب الحكيمي ـ لم يتم دون الصفح والتساهل، وبالتالي قُوّض المشروع الذي كان يراد له إصلاح المؤسسة الدينية.

الهوامش

(١) المباحثة: أسلوب تقليدي في مراجعة الدروس الدينية لا يزال متداولاً بين طلبة العلوم الدينية، ويتم في الغالب بين طالبين أو ثلاثة، يقوم الأول بإلقاء المادة المراد مراجعتها على الطالب الثاني فيما يقوم الأخير بإيراد الإشكالات وطرح الشبهات على الأول ـ الذي يقوم بمهمة التدريس ـ وهكذا يتبادل الطالبان مهمة التدريس وطرح الإشكالات. [المترجم].

(٢) هويت صنفي روحاني: ١٢.

(٣) تفسير آفتاب: ٦٩.

(٤) هويّت صنفي روحاني: ٥٢.

(٥) المصدر نفسه: ٣٤.

(٦) المصدر نفسه: ١٠٠.

(٧) المصدر نفسه: ١٣.

(٨) النهضة الخالدة: ١٤٥.

(٩) (الرسالة)، القسم ٧: ٦٨.

(١٠) المصدر نفسه، القسم ٧: ٦٨.

(١١) المصدر نفسه، القسم ٥: ٦٤ ـ ٦٥.

(١٢) المصدر نفسه، القسم ٥: ٦٨.

(١٣) المصدر نفسه، القسم ١١: ٧١ ـ ٧٢.

(١٤) المصدر نفسه، القسم ٢: ٧٣ ـ ٧٤.

(١٥) الشيخ آغا بزرك الطهراني: ١٨.

(١٦) ادبيات وتعهد در اسلام (أدبيات الالتزام في الإسلام): ٣٠؛ وانظر أيضاً: بيداركران اقاليم قبله (الواعون من أقاليم القبلة): ١٩١ ـ ١٩٥.

(١٧) أدبيات الالتزام في الإسلام: ٣٠ ـ ٣١.

(١٨) (الرسالة)، القسم ٩: ٥١ ـ ٥٧، [بإيجاز].

(١٩) فرياد روزها (نداء الأيام): ٣١ ـ ٣٢.

(٢٠) الشيخ آغا بزرك الطهراني: ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

(٢١) (الرسالة)، القسم ٩: ٥١ ـ ٥٧، [بإيجاز].

(٢٢) تفسير آفتاب: ٦٢ ـ ٦٣.

(٢٣) المصدر نفسه: ٧٣ ـ ٧٤

(٢٤) ملحمة الغدير: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢٥) هويت صنفي روحاني: ٥٤ ـ ٥٥.

(٢٦) ملحمة الغدير: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢٧) المصدر نفسه: ٦٢.

(٢٨) انظر: ترجمة كتاب الحياة ٢: ٤٥٢ و ٥٥٧ و ٥٨٤؛ وكذلك: تفسير آفتاب: ٨١؛ هويت صنفي روحاني: ١٣٢.

(٢٩) المصدر نفسه: ١٣٧.

(٣٠) المصدر نفسه: ١٣٢، ١٣٤.

(٣١) الواعون من أقاليم القبلة: ١٢٦ ـ ١٢٨.

(٣٢) خورشيد مغرب (شمس المغرب): ١٩٤.

(٣٣) أُنظر: الشيخ آغا بزرك الطهراني: ٢٤٣.

(٣٤) المصدر نفسه: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٣٥) بالإضافة لما سنتحدّث عنه في هذا الإطار، يمكن الرجوع إلى: ترجمة كتاب الحياة ٤: ٢٤٨ وما يليها.

(٣٦) (الرسالة)، القسم ١: ٦٤ ـ ٦٥.

(٣٧) كلام جاودانه (كلمات خالدة): ٨١.

(٣٨) (الرسالة)، القسم ١: ٦٥؛ لقد ذكرنا سابقاً أن الأستاذ الحكيمي لا يرى إمكانية تحقق الاستنباط من دون إدراك لأهداف الدين وغاياته. ولمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع انظر: الدراسة المعنونة: (أحكام الدين وأهدافه) الواردة ضمن كتاب (بناء المجتمع في القرآن): ٤٩ ـ ٦٦.

(٣٩) هويت صنفي روحاني: ٨٦ ـ ٨٧؛ وانظر أيضاً: ترجمة كتاب الحياة ٢: ٥٧٦ ـ ٥٧٨.

(٤٠) انظر: ترجمة كتاب الحياة ٤: ٢٦١ ـ ٢٦٤ ، وكذلك ٥: ٢٩٦ ـ ٣٠٠.

(٤١) (الرسالة)، القسم ٢: ٦٦.

(٤٢) سبيده باوران: ٦٨.

(٤٣) بناء المجتمع في القرآن : ٥٠.

(٤٤) المصدر نفسه: ٥٢.

(٤٥) تم نشر تفاصيل هذه الكلمة في نهاية كتاب (هويت صنفي روحاني). كما جاء في كتاب (تفسير آفتاب) الذي نُشر قبل الكتاب السابق، وتحت عنوان (مذكرة إلى قائد الثورة): «إنّي أعتقد أنّ من جملة المهام الأساسية للقائد القيام بغربلة الثورة بشكل سريع وصارم، وشمول المؤسسة الدينية بذلك أيضاً ... »: ٣٧١.

(٤٦) انظر: هويت صنفي روحاني: ١٣٠.

(٤٧) المصدر نفسه: ١٠١.

(٤٨) المصدر نفسه: ١٣٠.

(٤٩) المصدر نفسه: ١٠٣ ـ ١٠٥.

(٥٠) المصدر نفسه: ١١٣.

(٥١) المصدر نفسه: ١٠٣.

(٥٢) المصدر نفسه: ١١٨ ـ ١١٩.

دور الحوزة والجامعة

في أسلمة العلوم الإنسانيّة

د. السيّد يحيى يثربي(*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

١ـ ظهور الحضارة الغربيّة الحديثة

ظهرت منذ حوالي أربعة قرون حركة فكريّة جديدة، شكلت محور الحضارة الغربيّة الراهنة بما تتمتع به من تقدّم وازدهار ضرب بأجرانه على جميع أنحاء الكرة الأرضيّة، وقد كانت هذه الحضارة جديدة في محتواها وفي معطياتها، كما كانت مناسبة لحجم الرقعة الجغرافيّة من حيث الأدوات والإمكانات.

وقد شملت هذه الحضارة جميع الآفاق، بل وتغلغلت في أعماق الأنفس؛ حيث جسّدت بعثة أرضيّة شغلت أذهان الناس وانتفعوا من معطياتها الجبّارة والهائلة. حيث قامت جماعة في رقعةٍ من هذه الأرض بدعوة الناس إلى مناخ فكريّ جديد، وتمكنت من تقديم طرق ناجعة في مجال مكافحة الأمراض، وزيادة المحاصيل الزراعيّة، وتطوير التجارة، وإقامة الأنظمة الإداريّة والحكوميّة الحديثة، والعشرات من الإنجازات النافعة. ولم تجعل هذه الإنجازات حكراً إلى شعوبها أو حصراً على رقعتها الجغرافيّة، بل عمدت إلى تعميمها على جميع أنحاء الكرة الأرضيّة؛ وذلك لأنّ هذا التفكير الجديد قد حمل معه وسائل الانتقال والاتصال الحديثة من الصحف والإذاعة والتلفزة وشبكات الإنترنت والأقمار الصناعيّة.

وقد كان لهذا النوع الجديد من التفكير والحضارة الحديثة إبداعات في مجال العلوم الطبيعيّة والصناعة والتكنولوجيا أيضاً. وكما تقدّم أن ذكرنا فإنّ هذه الحضارة

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، ورئيس قسم الفلسفة في معهد الثقافة والفكر الإسلامي.

والنمط الفكري ـ وللظروف التي خلقها ـ لم يبق محشوراً في قوقعته، بل تخطّى الحدود الجغرافيّة، وبدأ صراعاً شديداً مع الحضارات الأُخر.

وقد اختبرت الحضارة الحديثة هذا الصراع منذ بداية تكوّنها في مناخها الغربي الذي نشأت فيه، وقد خرجت منتصرة ومرفوعة الرأس في صراعها هذا مع المذهب المتمثل في سلطة الكنيسة والحكومات الاستبداديّة، وأقرّت مذهب الشك والتعدديّة[1]، وعملت على تهميش الدين، وأقامت الحكومات الديمقراطيّة على أنقاض الحكومات الاستبداديّة.

٢. الواقع الفكري للحضارة الحديثة

إنّ الواقع الفكري للحضارة الغربيّة الحديثة، عبارة عن:

١ـ٢. إعادة تقييم العقل

كان الاعتقاد السائد منذ القدم يقوم على أنّ للعقل قابليّة فهم حقائق العالم وإدراكه، بحيث يكوّن رؤية عينيّة وخارجيّة صحيحة وواقعيّة عن العالم. وتعود جذور هذا الاعتقاد إلى الفيلسوفين اليونانيين الكبيرين: (أفلاطون) الذي كان يؤمن بنظريّة المثل، بمعنى أنّ كلّ المعلومات كانت موجودة في ذواتنا وعقولنا الباطنة، غاية الأمر أننا قد نسيناها ولابد لنا كي نستذكر تلك الحقائق المنسيّة من ملاحظة العالم الخارجي، وعلينا أن نتعلمه ونمارسه.

والآخر (أرسطو) الذي كان يؤكد قابليّة العقل وكفاءته من جهةٍ أُخرى، حيث يذهب إلى تقديم العقل على التعليم ويراه هيوليّاً، وبعد التعلم يراه فعليّاً. مما يُثبت قيام اعتقاد (أرسطو) على وجود جميع المعلومات لدى العقل بالقوة، وأنه بحاجة إلى إيصالها الى مرحلة الفعليّة فحسب.

وخلافاً لذلك فقد تنزل العقل عن هذه المرتبة في الفكر الغربي الحديث، بحيث كان يتعيّن الحصول على جميع الموضوعات من مصدرٍ واحد، وإلا كانت عديمة السند وفاقدة للقيمة. وتكتمل هذه الرؤية من خلال العنصر الآتي.

٢-٢. الطبيعة بوصفها المصدر الموثوق لا غير

يذهب التفكير الغربي الحديث إلى أنّ المعيار الوحيد الذي يقبله العقل هو الذي تثبت صحته من خلال ارتباطه بالطبيعة ودعمه بالواقع الخارجي، وإلاّ كان مجرّد افتراض أو خيال ذهني لا يتمتع بأيّ قيمةٍ علميّة، والطبيعة ـ بالمعنى العام للكلمة ـ تعني الحقيقة الخارجيّة التي تكون بمتناول أيدينا، وتختلف معطياتها عن معطيات (ما وراء الطبيعة) تماماً.

وهذه الرؤية وإن أنكرت كفاءة العقل واستغناءه الذاتي، ولكنها بعد إنكار الوحي والمكاشفة منحت العقل مرجعيّة منحصرة.

٢-٣. التقدم أساس التنوير الغربي

يُعدّ التقدّم من العناصر الأساسيّة للتنوير الغربي الذي أفرز الحضارة الحديثة. في حين كان العالم الغربي السابق للتنوير يرى نفس رؤية المجتمعات الشرقيّة نفسها في منح الأصالة للتعاليم والتقاليد الموروثة. وكانت تحيط الشخصيّات الماضية بهالة من التقديس، وتنظر إليهم بوصفهم أبطالاً لا سبيل إلى قهرهم والتغلب عليهم، وكانت آراؤهم تشكل المحور الأساس لجميع المسائل، وكانت جميع الجهود تصبّ في فهم وحفظ الموروث.

وبذلك أخذ الغرب بتغيير اتجاهه بمقدار مئة وثمانين درجة، فأهمل النظر إلى الماضي، وأحلّ محلّه الاهتمام بالمستقبل. فلم تعد الأنظار مقصورة على الأساتذة، بل أخذت تطالب المتعلم بالتفوّق على أُستاذه والإتيان بجديدٍ، أو في الأقل تقديم ما يعدّ مكمّلاً لجهود أُستاذه.

٢-٤. أصالة الإنسان

يسمو الإنسان في التفكير الغربي ليبلغ مرتبة الإله، ويغدو محوراً لجميع الأشياء، فهو كائن عالمٌ ومقتدر وحرّ ومسيطر على سائر الكائنات، ومن خلال جعل مصلحته محوراً للخير والشرّ في حياته الفرديّة والاجتماعيّة يحدد وظيفة جميع

الأمور؛ فهو يتعرّف على طبيعة الأشياء ويتصرّف فيها. ويحدّد القيم في ضوء مصالحه ولذاته، ويدير أُمور المجتمع وشؤونه بوحي من إرادته واعتباراته. حتى أصبح بإمكانه التصرّف في الظواهر الاجتماعيّة. والنظر إلى أفراد الإنسانيّة بعين المساواة، بحيث يمكن لكلّ فرد أن يقيم حياته على أساس ما يراه ضامناً لسعادته؛ وفي ضوء هذه الأصالة لا يتحرّر الإنسان من عبادة الله فحسب، بل لا يقرّ سيطرة أيّ شخص على غيره، ويطرح الديمقراطيّة بوصفها أفضل الحلول لتحرير الإنسان من ربقة سلطة الآخرين.

وانطلاقاً من هذا التفكير قال المفكر الألماني الشهير (كانط) وهو أحد رواد التفكير الحديث: «إنّ الحكومة التي تقوم أحياناً على أساس الخير للناس... هي حكومة متسلطة... وهي من أسوأ ما يمكن تصوّره من أنواع الحكومات المستبدة».

٣. الحضارة الحديثة والإسلام، معضل التضاد في العلوم الإنسانية

ليس هناك من شك في وجود التضادّ بين الشرق والغرب بشكلٍ عام، أو بين الفكر الإسلامي والحضارة الغربيّة الحديثة بشكل خاص. وقد تجلّى هذا التضاد بعد قيام الحكومة الإسلاميّة في إيران بشكل أوضح.

لقد كانت مواجهتنا للغرب في مجال العلوم الطبيعيّة والعمران والثروة بحكم تقابل الوجود والعدم، أي أننا لم نكتشف الصناعة أو التقنيّة الغربية، وعليه لم تكن لدينا مندوحة من أخذها من الغرب والعمل على تأصيلها للاستفادة منها والعمل على استثمارها كوسيلة لإدارة وتطوير حياتنا الفردية والاجتماعية.

ولم تكن هناك مشكلة سوى المشكلة الإداريّة، أي كان من الضروري لمجتمعنا أن يمتلك التكنولوجيا الحديثة، دون أن تكون هناك أيّ مشكلة من الناحية الدينيّة والثقافيّة، وحتى التضاد بين العلم والدين الماثل في مجتمعنا إنما يقوم على تقليد الغرب، إذ خلافاً للغرب فإنّ هذه المسألة ولأسباب عديدة لا تحظى بأهميّة في مجتمعنا.

وأما في مجال العلوم الإنسانيّة، فيعدّ التضاد بين الدين والتقاليد السائدة في

مجتمعنا وبين معطيات الفكر الغربي الحديث مسألة في غاية الأهمية، وفيما يأتي نشير إلى بعض موارد هذا التضاد:

١ـ٣. التضاد المعرفي

ذكرنا أنّ البناء المعرفي لدى الغرب يقوم على عدم اعتبار العقل المجرّد من التجربة، ونتيجة لذلك فقدت المسائل الميتافيزيقيّة والكثير من القيم الأُخرى مكانتها.

٢ـ٣. التضاد في اعتبار السند

إنّ التفكير الغربي الحديث إنما يعد المنافذ العقلية إذا كانت مدعومة بالوقائع الخارجيّة الملموسة، وكان لها سندٌ من الطبيعة بالمعنى العام للكلمة، وعليه تسقط عن الاعتبار الكثير من التعاليم النظريّة والعملية المستندة إلى الوحي والنصوص الدينيّة. في حين أننا في مجال التفكير الإسلامي نرجع إلى الوحي والنصوص الدينيّة بوصفها سنداً معتبراً.

٣ـ٣. التضاد في رؤية الإنسان

يقع الإنسان في الفكر الغربي الحديث محوراً لكلّ شيء، فقد احتلّ مكان الإله، وأصبحت مصالحه محوراً للخير والشر، وسنّ التكاليف والقوانين. في حين تذهب الأسس المقبولة في التفكير الإسلامي إلى أنّ إرادة الله وأوامره هي المحور لجميع الأحكام والقيم، وأنّ الغاية من جميع التكاليف والسلوكيات لا تعود إلى تلبية الحاجات الطبيعيّة والمنافع الدنيوية، بل للحصول على السعادة الأُخرويّة.

وعليه، فإنّ الغرب يتحدّث عن الحقوق الطبيعيّة للإنسان، بينما نمنح ـ نحن ـ الأصالة للحقوق الشرعيّة. ولذلك يحتدم حالياً صراعٌ حادّ بين موروثنا الفكري وبين الأفكار الغربيّة الحديثة في مختلف مجالات العلوم الإنسانيّة، سواءٌ في ذلك العلوم المعرفيّة والميتافيزيقيّة والحقوقيّة والسياسيّة والاقتصادية والأخلاقيّة، والسعادة الفرديّة والاجتماعيّة وما الى ذلك...

٤.أسلمة العلوم الإنسانيّة ودور الحوزة والجامعة

ما هو المراد من أسلمة العلوم الإنسانيّة؟

يمكن تصوير العلوم بما لها من صفة الأسلمة على ثلاثة أشكال:

الأول: أن نرى الإسلام والنصوص الدينيّة مصدراً لهذه العلوم، بمعنى تمخّض هذه العلوم من رحم المصادر الدينيّة.

الثاني: أن نأخذ هذه العلوم من مصادر أُخر، ونمنحها صبغة إسلاميّة من خلال الظروف اللازمة للفعل والانفعال في طرفي القضيّة.

الثالث: أن يبادر المفكرون من المسلمين من خلال الالتفات الى المشاكل الإنسانيّة العامّة إلى تأسيس العلوم الإنسانيّة والاستفادة من جميع المصادر لرفع مستواها.

والتصوّر الأوّل يرتبط بأُصول الدين والأحكام الشرعيّة التي لا يمكن قيامها إلاّ من خلال الاهتمام بالتعاليم الدينيّة ومصادرها. وبطبيعة الحال ينبغي أن لا يكون هناك تضادٌ بينها وبين العقل، إذ إنّ الدين الإسلامي ـ خلافاً للديانة المسيحيّة ـ لا يفصل الإيمان عن العقل.

وأما فيما يتعلق بالمسائل الأُخر، من قبيل: السياسة والحقوق والأخلاق والاقتصاد والإدارة والتربية وما شابه ذلك، فلابد من القيام بأعمالٍ تأسيسيّة، بمعنى الاطلاع على معطيات الغرب والعمل على نقدها، وإضافة معطياتنا إلى ما نرتضيه من المعطيات الغربية لتأسيس علومٍ إنسانيّة مؤصّلة ومؤسلمة، وهذا هو الافتراض الثالث.

وأما إذا أعملنا الافتراض الثاني، فعلينا تقليد الغرب من جهة، وتجاهل الإسلام من جهةٍ أخرى. ومن خلال الالتفات إلى هذا التعريف لأسلمة العلوم الإنسانيّة، علينا تقييم النشاط الجامعي والحوزوي، ومن ثَمَ نطرح المقترحات اللازمة لتحسين الجهود في هذا المجال:

٤ـ١.نشاط الحوزة والجامعة في مجال أسلمة العلوم الإنسانيّة

اقتصر نشاط الحوزة العلميّة حتى الفترة المتأخرة على المسائل الفقهيّة والأعمال التبليغيّة، فحتى المسائل الاعتقاديّة كانت تبحث بوصفها من الأمور الهامشيّة. وبعد الحرب العالميّة الثانية دخلت إلينا الأفكار الشيوعيّة من جهة، كما تغلغلت معطيات

العلوم الحديثة في مختلف ميادين العلوم الإنسانيّة من جهةٍ أُخرى. واقتصر جلّ اهتمام الحوزات العلميّة في السنوات المتأخرة على ردّ الأُسس الفكريّة الشيوعيّة، ولم تبذل تلك العناية المطلوبة تجاه المسائل والموضوعات الأُخر. وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة دعت الحاجة إلى بذل المزيد من الجهود في هذا المجال.

وأما مراكزنا الجامعية، فبرغم أنه كان ينبغي عليها لأسباب مختلفة أن تسبق الحوزة العلميّة في هذا النشاط، إلاّ أنها ـ وللأسف الشديد ـ لم تقم بأي نشاط يذكر في مجال تأسيس العلوم الإسلاميّة، لا قبل الثورة ولا بعدها.

لماذا حصل الإخفاق في إبداع إلهيات حديثة إسلامية ذات حضور عالمي؟

تمثل الإلهيّات أساس تفكيرنا ونظامنا الديني، وقد رصدنا الكثير من أجلها بأكبر اهتمامنا، إلاّ أنّ الحوزة والجامعة لم يحالفهما النجاح حتى الآن في تدوين إلهيّات حديثة يمكن طرحها على المستوى العالمي. ويبدو أنّ أسباب إخفاق الحوزة والجامعة في هذا المجال تتلخص فيما يأتي:

أ ـ التصوّر الخاطئ عن الفكر الغربي

غالباً ما ننظر إلى الغرب بوصفه كياناً يعاني فراغاً فكريّاً وانحرافاً أخلاقيّاً واعتبرناه نمراً ورقيّاً. في حين أنّ هذه الرؤية تثبت ضعفنا وقصور باعنا وسطحيتنا. ومما لا شكّ فيه أنّ المفكرين الغربيين في العصر الحديث قد حطموا قيود الأساطير والتقاليد الموروثة، وأخذوا يخوضون غمار البحث برؤية جديدة وثقة عالية بالنفس، وأعادوا النظر في كلّ أنحاء الوجود ومظاهره ابتداءً من الذرّة إلى المجرّة، ومن المادّة إلى الفكر والثقافة والماضي والمستقبل والفنون والصناعات والأساطير.

إنّ الإنسان الغربي لم يشتطّ حتى في ابتعاده عن الدين. فهو إنما تمرّد على الدين الذي يمنح الجنان من خلال التضحية بالعقل. وكان الغرب يستفهم ويسأل عن الأسانيد المعتبرة كيما يقبل الأفكار ويعتنقها. وهذا هو مقتضى المنطق والعقل. لقد بذل المفكرون الغربيون جهوداً كبيرة في مجال المعرفة والسياسة والاقتصاد والإلهيّات، ولا تزال جهودهم متواصلة في هذه المجالات للوصول الى نتائجَ جديدة.

إلاّ أننا لم نأخذ هذه الجهود الصادقة بجدّيّة أبداً، كما أننا لم نشارك في هذه الجهود المخلصة.

ب ـ ضعف التنظير في إعداد البديل للديانة المسيحية

تعرّف الغرب على الدين من خلال مصداقه المسيحي، وليس من شكّ في أنّ المسيحيّة لم تعكس صورة ناصعة عن الدين؛ فإنّ إلهيّاتها غير المعقولة في مجال الأُصول، وتعاليمها التي لا تنسجم مع الوجدان والتي لا تتفق وحرمة الإنسان في مجال الفروع، عرّضت هذا الدين لأضرار فادحة. وإنّ أُصولاً من قبيل: الثالوث والتجسّد والتضحية وطقوس العشاء الأخير والاعتراف وصكوك الغفران، مضافاً إلى ماضي الكنيسة غير المشرّف وسلطتها في القرون الوسطى، تمنح الإنسان الغربي الحقّ كاملاً في التمرّد على هذه الديانة.

فهل قدّمنا بدورنا برغم جميع الإمكانات العلميّة المتاحة في الحوزة والجامعة طرحاً مدروساً لعرض الدين الإسلامي الحنيف بوصفه خير بديل عن المسيحيّة؛ لما يحتوي فيه من الأُصول المعقولة والفروع المنسجمة مع الفطرة؟!

إننا ـ وبدلاً من التأسيس لإلهيّات عالميّة ـ اكتفينا بالبحوث التقليديّة أو سرنا على ذات النهج الذي سلكته الإلهيّات المسيحيّة المتداعية والانشغال ببحوث غير ذات صلة، من قبيل: التضاد بين العلم والدين، ولغة الدين، والتفسير التاريخي وتناغم المتون، والتجربة الدينيّة، والشك والإيمان وما إلى ذلك.

ج ـ هدر الطاقات

إننا نهدر الإمكانات والطاقات لإسبابٍ كثيرة، ويمكننا بهذا الشأن أن نذكر الأسباب الآتية باختصار:

ـ انعدام المنهج المنتظم، حيث لا نعرف من أين بدأنا وإلى أين انتهينا؟ فالنشاطات في غالبها مشتتة ومتأثرة بأعمال الترجمة، كما أنها متأثرة بالسياسة في بعض مواردها، لذا برغم أننا لم نتداول فيما لدينا من علم المنطق والمعرفة ومسائل من قبيل: المقولات، والحدّ، والرسم، بدأنا مناقشات حادّة لأفكار (كانط) و(هيجل) و(راسل) و(بوبر).

ـ الجهود المشتتة، وهذا المورد متفرع بدوره عن المورد السابق، فحينما لا يكون هناك منهج منتظم، أو برنامج أو غاية محدّدة، فسوف تكون الجهود الناتجة عن ذلك بطبيعة الحال مشتتة وغير مترابطة. وكما أنه لا يمكن أن يكون لنا أبحاث جادّة في مجال صناعة المونتاج المقطعي، كذلك لا يمكن أن نحظى بتحقيقات منظمة ومتماسكة في حقل الإلهيّات. ولذلك من دون أن ندرك مدى تقدّمنا وما هي المشاكل التي تواجهنا؟ غالباً ما نخلق المشاكل بأنفسنا، فتارة نثير مسألة الأسس الديالكتيكيّة، وتارة ثانية نستعرض مسألة القبض والبسط، وثالثة نبحث التناغم، ورابعة مكانة التحديث!

ـ النفعيّة، من الطبيعي في ظلّ هذه الفوضى أن يتلفع البعض بعباءة التعليم والتحقيق، وذلك في ظل غياب المتابعة والمحاسبة، فيقدمون على كلّ ما يحلو لهم! فيبادر البعض إلى مهاجمة المعرفة الغربية، ويظهر من يهاجم (كانط) و(هيوم)، ويبرز من يسمّي نفسه فيلسوفاً. وليس من البعيد أن يظهر غداً من يعرّف نفسه على أنه باحثٌ في القرآن، وبعد غدٍ نواجه متكلماً مناهضاً للفلسفة، ويظهر في هذه المعمعة بعض المتحينين للفرص، فيشغلون أحياناً مناصب في العديد من المراكز التعليميّة والمؤسسات البحثية ليقوموا بتوزيع الأجوبة الجاهزة عن جميع الأسئلة؛ لأنهم سادة هذه المشاريع. فلا وجود لبرنامج منظم، ولا وجود لهدفٍ محدّد، وهم في مأمنٍ من أنّ أحداً سوف لن يسألهم: ما الذي تمّ تحقيقه في هذا الكمّ الهائل من المراكز القانونيّة الحكوميّة وغيرها؟

٢ـ ٤. المقترحات

في ظلّ هذه المشاكل، يمثل أمامنا طريقان:

ـ مواصلة الوضع الراهن.

ـ العمل بشكلٍ منطقي بغية إعداد الأرضيّة الإسلاميّة لأسلمة العلوم.

ومن الواضح أنّ الاستمرار في الوضع الراهن لا يؤدّي إلى شيءٍ. وعليه، لابدّ من العمل بشكل عاجل للقيام بمسار منهجي يهدف إلى تأسيس علوم إنسانيّة إسلاميّة. ولكن، من أين نبدأ؟ وما هي الأعمال التي ينبغي إنجازها؟ أرى ضرورة إعطاء الأولويّة بشكلٍ جادّ للموارد الآتية:

أ ـ حشد الطاقات

فمن المهم جداً أن نعثر على طاقات فاعلة ومخلصة تبذل كلّ وقتها في البحث مع الحفاظ على القناعة بمستويات العيش المتوسطة.

ب ـ التخطيط وتحديد نقطة الانطلاق وبيان المسار التكاملي

علينا مثلاً تحديد البداية لتأسيس علم معرفة الإنسان الإسلامي أو الحقوق أو السياسة الإسلاميّة، وكيف يمكن التأسيس لنظامٍ علميّ مقبول لمواجهة الرؤى الغربيّة والوثوق بأنها ستكون مقنعة لأصحاب الرأي في هذا المجال؟

ج ـ المركزية والتنسيق

لا شكّ في أنّ سعة رقعة العلوم وتعدد فروعها لا يتناسب مع الجهود الفرديّة؛ فلابد إذن من اضطلاع مجموعة بحثية كفوءةٍ بهذه المسؤوليّة الخطيرة.

د ـ تعزيز الأسس

لا يخفى على الخبراء قيام العلوم الإنسانيّة الحديثة على الأُسس الفكرية الجديدة لدى الغرب. ونتيجة لذلك فإنهم لا يعترفون بالأُسس والمصادر الميتافيزيقيّة. من هنا يتعيّن علينا لضمان إمكانيّة المنافسة مراجعة أُسسنا الميتافيزيقيّة بدقة، وأن نستعرض أُسساً ثابتة للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة من خلال رفع الإشكالات والنواقص.

هـ ـ تأسيس نواة مركزية قابلة للتطوير

كما تقدم أنْ ذكرنا، فإنّ مراكزنا الفكرية مبتلاة ـ للأسف الشديد ـ بتشتيت الجهود، ولذلك لا نجد ارتباطاً بين مجموعة علومنا الإنسانيّة بجذع متين مع النواة المركزيّة. ففي حين تغتنم المجتمعات المتقدّمة أوقاتها لحظة بلحظة، مستفيدة من أعقد الوسائل وأكثرها تطوّراً، تجدنا في العالم الثالث نمضي أكثر أوقاتنا بأعمال رتيبة متكرّرة لا تقوم على أُسس متينة، ومراكزنا البحثية رغم كثرتها ليس لها أيّ ارتباطٍ ببعضها، ولا يعدّ جهد أيّ باحث امتداداً لجهود باحث سابق له. في مثل هذه الظروف كان

ينبغي على أولئك الذين يديرون دفة أبحاث العلوم الإنسانيّة أن يكونوا أكثر فاعليّة مما هم عليه، أو يواصلوا العمل بجديّة أكثر، كي ينعم مجتمعنا بتيّار ومسارٍ بحثي ممنهج تصبّ فيه كل الجهود في حلّ مشاكل محدّدة. وأن يشكل الماضي تمهيداً للمستقبل، وأن يكون المستقبل امتداداً للماضي، وأن يكون كلّ باحث سنداً لباحث آخر، وكل مؤسّسة ظهيراً لمؤسسة أخرى، ويكون الجميع في خدمة دوحة كبيرة ومثمرة في مجال العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.

لا شكّ في كفاءة الإسلام والفرد الإيراني في تقديم العون للإنسانيّة في اكتشاف سبلٍ جديدة من خلال استعراض مجموعة متكاملة من العلوم الإنسانيّة على المستوى العالمي، فإذا أمكننا مدّ العقول ببضاعةٍ فكريّة وثقافيّة ذات جودة عالية، فليس هناك من شكٍّ في أنّ العقول ستعمل على فهمها وتقبّلها. ومن هنا تتجلّى مسؤوليتنا ومسؤوليّة الإسلام والعقل والوجدان، فعلينا أن لا ننسى رسالتنا في هداية الناس وبيان الطريق لهم. ولحسن الحظ إذا كانت عقائد الناس في الأزمنة الغابرة خاضعة لسيطرة الحكومات، فإننا حالياً نقترب شيئاً فشيئاً من مرحلة ينعم فيها الناس في جميع أرجاء العالم بحريّة التحديد والاختيار بأنفسهم دون تدخل ضغوطٍ خارجة عن إرادتهم. فإن عملنا على تأسيس مجموعة من العلوم الإنسانيّة القائمة على التعاليم الإسلاميّة والعقل والفطرة لغدا من السهل علينا تعميمها على أجزاء كبيرة من العالم وتصديرها قبل كلّ شيء إلى البلدان الغربيّة التي تقبل على كلّ شيء بذهنيّة منفتحة. ولكن مما لا شكّ فيه فإنّ إنجاز مثل هذا المشروع رهنٌ بتوفر العقول والمعلومات والبحوث والتخطيط والمثابرة. وإننا بحاجة إلى أدوات ومناهج دقيقة ومدروسة. وربما كان من الضروري أن نبدأ العمل من الصفر، فمن غير المهم أن نواصل عملاً غير متكامل الأبعاد، بل المهم أن نباشر العمل.

الهوامش

(١) مذهب يقوم على أنّ الواقع يتألف من عدّة حقائق مطلقة، وأنه ليس هناك تفسيرٌ واحد أو نظريّة واحدة قادرة على تفسير ظواهر الحياة. [المترجم].

أسلمة الاقتصاد في الجامعات الإيرانيّة

مطالعة مقارنة في البرامج الجامعية قبل وبعد الثورة

د. سهراب بهداد(*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

تنويه

يحتوي المقال الذي بين أيدينا على أفكار كثيرة في مجال بلورة علم الاقتصاد والاقتصاد الإسلامي في الجامعات. والتفصيل بشأنها خارج عن سعة هذا التنويه، لكن يبدو من الضروري التذكير بمسألتين:

المسألة الأُولى ـ إنّ مصطلح «الاقتصاد الإسلامي العامي» مستعار من أدبيات الاقتصاد الماركسي. وطبقاً للتحليل الماركسي فيما يتعلق بالاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد السياسي وطريقة الإنتاج الرأسمالي ينقسم علماء الاقتصاد إلى قسمين:

١ ـ البرجوازيون.

٢ ـ العاميون.

فالبرجوازيون هم أولئك الذين يسعون إلى كشف قوانين الاقتصاد الرأسمالي دون تبريرها، من قبيل: (آدم سميث) و(ديفيد ريكاردو). في حين أنّ القسم الثاني من علماء الاقتصاد ـ بدلاً من كشف القوانين الرأسمالية ـ كان يحاول تبرير الاقتصاد الرأسمالي، وبدلاً من الاستناد إلى ميادين إنتاج وتوزيع النعم المادية، يتدارس كيفية تكوّن القيمة، وفي الحقيقة بدلاً من التركيز على كشف جذور الثروة وتوزيعها ـ والتي هي مادية بالضرورة ـ يتم الاهتمام بدراسة نفسيات الأفراد. وبما أنّ هؤلاء يهتمون بظاهرة «الأعراض المحسوسة» في الاقتصاد كما يعبّر (كانط) بدلاً من اهتمامهم بظاهرة «الجواهر» في

(*) أستاذ الاقتصاد في جامعة دنيسون بولاية أوهايو.

الـروابط الرأسمالـية، ويغـيّرون موضـوع عـلم الاقتصـاد، فـإنهم لا يتدارسـون الجوانـب الاجتماعية الأُخر.

إنهم يبحـثون في الاقتصـاد البحـت بـدلاً مـن الاقتصاد السياسـي، وقد بدأ هذا التيار الفكـري في نهايات القـرن التاسـع عشـر، ولا يـزال يشـكل القاعدة النظرية للاقتصاد في مخـتلف الـبلدان والجامعـات. فمـثلاً كـان (اسـتانلي جونـز) يقـول: لا ينـبغي تتّبع جـذور الإنـتاج، فـالمهم في الاقتصـاد هـو الاسـتهلاك، والمهـم في الاسـتهلاك التركـيبة الذهبية لدى المستهلك، وكـان يقول: يجب حذف كلمة «السياسة» بعد «الاقتصاد» والاكتفاء بكلمة «الاقتصاد» بمفردها.

كمـا آثـر منافسـه (ليئون فالـراس) تسـمية مؤلفـه (الاقتصـاد البحت) ليؤكـد عدم اهـتمامه بالعلاقـات الاقتصـادية بـين الطبقات الاجتمـاعية، وإنمـا يبحـث في سـوق الأمـوال فقـط، ويصـرِّح (آلفـرد مارشـال) ـ وهـو مـن أقطـاب هـذهِ المجموعـة ـ بعـدم اقتفـاء أثـر العلة؛ وذلـك لكـون العلـة والمعلول متعاقبين، ولا يتأتى لشخصٍ معرفة العامل الحاسم في المسائل والظواهـر الاقتصـادية. وعليه تّبدلاً من بحث جذور وعلل المظاهر الاقتصادية، ينبغي بحث مسـائل السـوق الاسـتهلاكية. وطبقاً لهذه الـرؤية لا يعـني الاقتصـاد بدراسـة القوانـين الـتي تسـود الإنـتاج وتوزيـع الـنعم المادية، وبحـث روابـط الطبقات الاجتماعية. واسـتناداً لـرأي كاتـب المقـال فـإنّ عـلماء الاقتصـاد الإسـلامي مـن المـتأثرين بـ (النهائـيين) عامـيون، واقتصادهم الإسلامي اقتصاد إسلامي عامي.

المسـألة الثانـية ـ تعـود قـراءات الكاتـب حـول الاقتصـاد الإسـلامي في حـوزة قـم العلمية إلى عقـد السـتينيات مـن السـنوات الشمسـية، وبغـض الـنظر عـن طـريقة الـرؤية إلى هـذهِ المسـألة، فقـد حصلت تغيرّات منذ تلك الفترة، الأمر الذي يستدعي تحليلات وقراءات أُخر.

جولة تاريخية في الوضع الجامعي مطلع الثورة

لم يكـن ربيع حـرية عصـر الـثورة في الجامعـات الإيرانـية متخلفاً أو رجعيّاً، فقد تحولـت الجامعـات بفعـل الحـركة الـثورية التي قام بها أبناء الشعب إلى مراكـز للنشاطات السياسـية، حيـث تـتجمّع حشـود الـناس، وأصبحـت مواقـع للصـراعات السياسـية بـين

الفرقاء، حتى أضحت السيطرة على ساحة كرة القدم في جامعة طهران مظهراً لقدرة المنظمات السياسية.

فبتاريخ الحادي عشر من شهر فبراير/ شباط من عام ١٩٧٩م الموافق للثاني والعشرين من شهر بهمن من عام (١٣٥٧هـ ش) تمّ سحب أول دبابة محررة من جيش الشاه إلى باحة جامعة طهران، واتخذت منظمة مجاهدي خلق في إيران كلية العلوم مقرّاً لها، كما اتخذت منظمة فدائيي خلق في إيران من كلية الهندسة مقراً لنشاطاتها، وبين هاتين المجموعتين انطلقت مجموعة ثالثة تعرف بـ (لجان الثورة الإسلامية) إلى مسجد الجامعة لتتخذه مقراً لها، وقد حوله الشبيبة الأعضاء فيها إلى مشجباً للأسلحة التي غنموها من النظام الشاهنشاهي. وعندما أعيد فتح الجامعات بُعيد ثورة الثاني والعشرين من بهمن من ذلك العام، كان تقسيم باحات الجامعات الأخر في البلاد مشابهاً لما عليه الوضع في جامعة طهران، حيث أقدمت التيارات السياسية المختلفة على اقتسام المساحات الداخلية في الجامعات، واحتلت الكثير من الغرف، بل وتم تقسيم حتى جدران الجامعات للأغراض الدعائيّة ونصب مختلف أنواع اليافطات والملصقات الخاصة بكل تيار من التيارات. فكانت الحياة الاجتماعية داخل الجامعات مضطربة كاضطراب الحياة الاجتماعية خارجها، ولكن الفارق كان يتجلّى في موضع آخر؛ ففي الوقت الذي كانت فيه الهيمنة السياسيّة تحسم لصالح قوى نظام الجمهورية الإسلامية على مستوى المجتمع، كان ينحسر دورها داخل الجامعات؛ فينفرد الخصوم السياسيون في حربٍ عقائديّة، وتحولت الجامعات إلى مراكز لاستقطاب الأعضاء وتدريب الجامعيين الناشطين سياسياً، فكان الكثير منهم من المنظمين للاعتراضات السياسية داخل المصانع والمزارع والمدن، وفي خضمّ ذلك كان عدد الجامعيين وأعضاء الهيئة العلمية من الموالين للنظام قد تقلّص بشكل ملحوظ.

في ظل هذهِ الأوضاع والظروف عندما كانت اللجان الثورية الإسلامية للجامعيين تدعو من خلال بياناتها إلى تعطيل الجامعات لإقامة «البعثة الإسلامية» و«الثورة الثقافية» و«التطهير الإسلامي»، بدأ الهجوم على الجامعات في شهر أبريل من عام (١٩٨٠م) الموافق لشهر فروردين من عام (١٣٥٩هـ ش). وبعدها بادرت الكثير من التجمعات الإسلامية من خارج الجامعة، مثل قوات الحرس الثوري، والمنظمة الإسلامية للعمال في

مصنع (الإنقاذ) لصنع السيارات في تبريز ـ من خلال بياناتهم ـ إلى دعم مواقف الجامعيين من أعضاء التجمعات الإسلامية. وفي السادس عشر من شهر أبريل/ نيسان من عام ١٩٨٠م الموافق للسابع والعشرين من شهر فروردين من عام (١٣٥٩هـ ش)، عمدت جماعة من الجامعيين اليساريين المعترضين في جامعة تبريز إلى إثارة الشغب أثناء خطاب الشيخ الهاشمي الرفسنجاني (عضو شورى الثورة). وبعد ثلاثة أيام أمرت شورى الثورة بإزالة مكاتب جميع التيارات السياسية من باحة الجامعات خلال ثلاثة أيام، وتمّ إغلاق الجامعات كافة في الخامس من يونيو/حزيران، الموافق للخامس من خرداد، تمهيداً لأسلمة نظام الجامعات في البلاد. وحينما اعترضت بعض المنظمات الجامعية على هذه القرارات الصادرة عن شورى الثورة بتاريخ الحادي والعشرين من شهر أبريل من عام ١٩٨٠م الموافق للأول من شهر أرديبهشت من عام (١٣٥٩هـ ش)، توجّهت اللجان الجامعية الإسلامية إلى الإمام الخميني، وهي تكرّر الشعار الآتي: «إلغاء الدراسة الاستعماريّة، وقيام الجامعة الإسلاميّة» فقال آية الله الخميني في خطابه:

خطاب الإمام الخميني، مشروع انطلاق أسلمة الجامعات الإيرانية

«إنّ جامعاتنا عميلة واستعماريّة، وهي تعمل على تربية جيلٍ مغترب، كما أنّ الكثير من أساتذتنا هم من المتأثرين بالغرب، وقد تأثر بعض الشباب من البسطاء والسّذج بأفكارهم الباطلة، وعندما نسعى إلى منح الاستقلال للجامعات، ونحاول أن نحدث فيها تغييرات جذريّة كي تنال استقلالها كاملاً؛ فلا تكون تابعة للغرب أو الشرق، نجد الأحزاب قد تحالفت ضدّنا، وهذا يؤكد أنّ شبابنا لم يحصلوا على جامعات إسلاميّة وتربويّة، وأنهم لم يخضعوا لتربية صحيحة، ومن هنا يجب العمل على أسلمة الجامعات».

وهكذا بدأت (الثورة الثقافيّة)، وبعدها بيومٍ واحد ـ حيث كان الجامعيون يدافعون عن الحصون الجديدة لحريّة الجامعات ـ باشرت الجماهير هجومها على «أوكار فساد التنوير»؛ فسقط الكثير من الجامعيين بين قتيلٍ وجريح، وتمّ الإعلان عن غلق الجامعات رسميّاً، واستمرّ الإغلاق عامين كاملين بانتظار (الانبعاث الإسلامي)، وفي نهاية المطاف استولى (حزب الله) على الساحة السياسية في جامعة طهران، وتحوّلت إلى مكانٍ دائمٍ لإقامة صلاة الجمعة.

لجنة الثورة الثقافية، والخطوات الأولى لأسلمة الجامعات

أُلقيت مهمّة أسلمة الجامعات على عاتق (لجنة الثورة الثقافيّة)، وكانت مهمّتها تتلخص في إعداد المناهج الدراسيّة الجديدة، وتدوين الدروس الضروريّة، وإقامة نظامٍ جامعيّ إسلامي، وكانت المهمّة الأساسيّة لهذه اللجنة تنحصر في بحث المناهج الدراسيّة في فرع العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، وخاصّة ما كان منها يتعلق بفرع الاقتصاد والاجتماع والحقوق والسياسة وعلم النفس، وكان فرع الاقتصاد يحظى بأهميّة محورية من بين جميع هذه الفروع؛ وذلك لأنّ تعريف النظام الاقتصادي كان من الأمور الحادّة بين مختلف الفئات في نزاعاتها السياسيّة بعد الثورة، وقد قطعت الجمهوريّة الإسلاميّة على نفسها عهداً على إقامة نظام الاقتصاد الإسلامي، ومن هنا كان تعريف الفرع الجامعي للاقتصاد الإسلامي يؤخذ بمعنى تعيين النظام الاقتصادي للبلاد.

أُوكلت مهمّة التعريف الإسلامي والمؤيّد لهذه الفروع إلى (مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة) برئاسة حجّة الإسلام والمسلمين محمّد تقي مصباح اليزدي، وهو من أساتذة الحوزة العلميّة في قم المقدسة، وبعد ذلك تمّ التشجيع على توحيد النظام التعليمي في الجامعة والحوزة العلميّة (أو في الأقل في فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تدعي الحوزة التضلع فيها) بغية إقرار التعاون والتنسيق بين الحوزة العلميّة والجامعات، فمثلاً قال الإمام الخميني في خطاب له:

«لقد اهتم الإسلام أكثر من أي شخص أو مذهب آخر بالعلوم الإنسانية ورقي الإنسان، فإذا كنتم بحاجة إلى متخصّصين في هذا المجال فالتمسوهم في الحوزات العلمية ... افتحوا الجامعات، ولكن فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية عليكم الاستفادة من العلماء، وخاصة من علماء قم».

بدء مشروع أسلمة الاقتصاد في الجامعات

وبعد مدة طويلة وجّه (مكتب التنسيق بين الحوزة العلميّة والجامعات) ـ بغية عرض منهج أسلمة الفروع الجامعية وعرض منهج دراسي على لجنة الثورة الثقافية ـ دعوة إلى مجموعة من أساتذة الاقتصاد في الجامعات للسفر إلى قم المقدّسة بهدف التعاون مع الحوزة العلميّة في هذا المجال، وكان من المقرر أن تقوم هذهِ المجموعة بإطلاع

المدرسين في الحوزة العلميّة على الفروع الجامعية، وفي المقابل يخضعون لدورة يطلعون فيها على مطالعات المدرسين في الحوزة العلميّة حول الرؤية الإسلامية الشموليّة وأساليب القراءات الإسلامية.

كان من الواضح أنّ أكثر أساتذة الجامعة يرون في نشاط لجنة الثورة الثقافية مانعاً من حرياتهم الجامعية، ولذلك امتنعوا عن المشاركة في هذا الشأن، وكانت مهمة هذه المجموعة من المدرسين في الحوزة وأساتذة الجامعات عبارة عن البحث في مدى انطباق النماذج السائدة في علم الاقتصاد على الرؤية الشمولية للإسلام «من وجهة نظر المدرسين في الحوزة العلميّة». وكان من الأهداف الأساسية لهذا التحقيق البحث في نطاق «الاقتصاد الإسلامي» وفصل الموارد الإسلامية الخالصة من غيرها. ومن هنا، اضطلع (مكتب التنسيق بين الحوزة العلميّة والجامعة) بوظيفتين متقابلتين:

الأولى: البحث في علم الاقتصاد الجامعي.

الثانية: تبيين علم الاقتصاد الإسلامي.

وتبعاً لذلك، كان يجب ـ بطبيعة الحال ـ عرض رؤية الإسلام الأصيلة للاقتصاد من وجهة نظر هذهِ المجموعة.

فرع الاقتصاد في مرحلة ما قبل الثورة، مشاريع التحوّل وقرارات الأمركة بدل المنهج الفرنسي

يعّد علم الاقتصاد فرعاً جديداً في إيران؛ ففي الحقيقة نشأ فرع الاقتصاد في بداية العقد السادس من القرن العشرين للميلاد (نهاية العقد الشمسي الثالث). وأما قبلها فقد كان الطلاب يتبعون برنامجاً تعليمياً مشابهاً لما عليه الجامعات الفرنسية في العقود الأولى من القرن العشرين، حيث كان عليهم الحضور في فصول مادة الاقتصاد السياسي في كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران، (وكانت المجموعة الأولى من الأساتذة الإيرانيين في العقد الميلادي الثالث والرابع ـ العقد الشمسي الأول والثاني ـ قد درست في فرنسا). وكان يتم تدريس علم الاقتصاد من خلال منهج توصيفي يؤكد على تاريخ الفكر الاقتصادي القائم على عناصر نظرية النقد والضرائب.

وفي بداية العقد الميلادي السادس (نهاية العقد الشمسي الثالث) تم افتتاح فرع

الاقتصاد في جامعة البهلوي (شيراز الحالية)، والجامعة الوطنية في طهران (الشهيد بهشتي الحالية)، وكان جلّ أعضاء هيئتها العلمية من الدارسين في الجامعات البريطانية والأمريكية، بل وكانت لغة التعليم المتبعة في جامعة البهلوي في شيراز هي اللغة الإنجليزية.

وتأسست كلية الاقتصاد في جامعة طهران بعد منافسة شديدة في كلية الحقوق والعلوم السياسية والاقتصادية في عام (١٩٦٧م) الموافق لـ (١٣٤٦هـ ش). وقد كان رئيسها الأول هو(حسين بيرنيا) الذي درس الهندسة في كلية (بلي تكنيك) الفرنسية، كما درس الاقتصاد في جامعة كامبردج بإشراف (جان مينارد كينز). ومن بين الأساتذة الآخرين (منوشهر آكاه) المتخرج في جامعة أكسفورد، و(منوشهر زندي حقيقي) وقد درس في جامعة باريس على يد (فرانسوابرو). كما درس سائر الأساتذة في مختلف الجامعات الأوروبية وفي مقدمتها باريس. وكذلك تم عرض المنهج الدراسي لكلية الاقتصاد في جامعة طهران بعد استشارة (جان هيكس) و(ارسولا هيكس) في عام (١٩٦٨م) الموافق لـ (١٣٤٧ هـ ش) حيث قدما إلى طهران لهذه الغاية. وقد كان المنهج الدراسي في فرع الاقتصاد في جامعة طهران. كالمنهج الدراسي في الجامعة الوطنية (الشهيد بهشتي حالياً) وجامعة البهلوي (شيراز الحالية). مطابقاً تماماً للمنهج الدراسي في الجامعات الأمريكية.

كان لأمركة المناهج الدراسية في فرع الاقتصاد في الجامعات الإيرانية عاملان أساسيان؛ فأولاً: في العقد الميلادي السادس (العقد الشمسي الرابع). ونظراً للحاجة المتزايدة إلى الموظفين والمدراء في مؤسسات الدولة. تمّ تجديد وتوسيع هيكلة نظام التعليم العالي في البلاد تلبية لهذه الحاجة، وتمّ كذلك توسيع عدد كبير من الجامعات وعدد أكبر من الكليات والمعاهد والمدارس العالية. ومن جهة أخرى حدد المخططون لنظام التعليم العالي للبلاد أنجح التوجهات في مجال رفع كفاءة الموظفين في النظام التعليمي الجامعي المتبّع في الولايات المتحدة الأمريكيّة. وعليه، كان قيام المنهج الدراسي في فرع الاقتصاد على نموذج الجامعات الأمريكية، من العناصر الرئيسة التي اعتمدها المخططون لنظام التعليم العالي خلال تلك الأعوام. وقد كان هذا أهم تحوّل حدث في جامعة طهران منذ تأسيسها، حيث كانت تتبع المنهج التعليمي الفرنسي. وكان

السبب الرئيس في الكثير من التغيرات في النظام والمنهج الدراسي في جامعة طهران يعود إلى الدكتور فضل الله رضا الذي كان قبل تعيينه رئيساً لجامعة طهران في عام (١٩٦٧م) الموافق لـ (١٣٤٦هـ ش)، أستاذاً في فرع هندسة الكهرباء في جامعة سيراكوز الأمريكية.

كان تسنم الدكتور رضا هذا المنصب الحساس في الجامعة، نقطة الانفصال عن التقليد القديم؛ لم يكن الدكتور رضا عضواً في اللجنة العلمية لجامعة طهران، ولا عضواً في أي لجنةٍ علمية في أيّ من جامعات البلاد الأُخر، «وإنما كان مدرّساً لفترة وجيزة في جامعة آريامهر الصناعية (شريف الصناعية حالياً)، ولم يكمل دراسته في فرنسا، بل في الولايات المتحدة الأمريكية، (وقد كان رؤساء جامعات البلاد يتم تنصيبهم من قبل الشاه).

مضافاً إلى ذلك، كان الكثير من الجامعات الأوروبية في بداية العقد الميلادي السادس (العقد الشمسي الرابع) ومن بينها الجامعات الفرنسية قد اتخذت منحىً أمريكياً إنجليزياً يعرف بـ (نيوكلاسك كينزي)، ونعلم أنّ الكثير من الجامعيين الإيرانيين آنذاك يخضعون في مواصلة دراستهم في الماجستير والدكتوراه لمثل هذهِ الظروف التعليمية. وعليه يمكن القول: إنّ سياسة أمركة المناهج الدراسية في الجامعات قد زادت من سرعة الوتيرة التي بدأت انطلاقتها في الأزمنة السابقة.

تزامن نموّ علم الاقتصاد كفرع جامعي مع نمو عدد المواد الدراسية في الجامعات، وكان أول درس جديد في علم الاقتصاد ترجمة لكتاب (Economics) First edition, 1948 لمؤلفه (بول ساموئلسون) وقد نشرت هذهِ الترجمة في إيران عام (١٩٦٤م) الموافق لـ (١٣٤٣هـ ش) تحت عنوان (الاقتصاد). وفي هذا الاتجاه خصّصت منظمة التخطيط والميزانية، ميزانية خاصة بهدف نشر المناهج الدراسية في علم الاقتصاد، وعلى هذا النحو تمت ترجمة الكثير من المناهج التعليمية الفرنسية والإنجليزية إلى اللغة الفارسية. وكان بعضها ترجمات خالصة، وبعضها مزيج من الترجمة والتأليف، وكان هذا النوع من الكتب يحتوي بشكل عام على خلاصة من مختلف الدروس الأجنبية دون أن تشير إلى مصادرها. وكذلك كان من بين المناهج الدراسية كراسات يعدها الأساتذة لفصولهم؛ فيتم تكثيرها من قبل المجاميع التعليمية

ذات الصلة وتوزّع على طلاب الجامعة. فساعد ذلك على تسهيل الأمور على الأساتذة والطلاب، بالإضافة إلى تحديد المادة التي كان من المقرر تدريسها في نصف من العام الدراسي. ولكن كان عدد الدروس ذات العناوين الفصلية أو فهارس المصادر الضرورية قليلاً للغاية، وفي الحقيقة كان هذا النوع من الدروس والكراسات هي المواد الدراسية والتعليمية الوحيدة المتاحة للأساتذة.

الانقسامات السياسية حيال الاقتصاد قبل الثورة

كان علم الاقتصاد الذي يدرّس في جامعات إيران هو الاقتصاد التقليدي الحديث على طريقة كينزي، وكانت الدروس التي يستفاد منها بشكل واسع في علم الاقتصاد سواء في ذلك المترجم منها والمؤلف، تقليداً لكتاب (Economics) لساموئلسون. وكانت الدروس الأُخر التي كانت تنشر للفصول الدراسية في الغالب انعكاساً للاقتصاد السائد آنذاك. ويندر أن تجد سعياً من المؤلفين في تحرير أنفسهم من تلك القيود التقليدية التي كانوا يرسفون بها. ربما عاد شطر من هذهِ القيود في تنوّع آراء معرفة الأساليب، إلى عمليات التقطيع، حيث كان يتم العمل بشكل منهجي على منع الاقتصاديين من ذوي الميول اليسارية من التدريس، وفي الحقيقة كان أيّ انتقاد للاقتصاد السائد آنذاك أو نظام السوق الحرة يعدّ دليلاً على يسارية الناقد، وهذا يعني تضييق الخناق عليه سياسياً، وبرغم ذلك بادر أساتذة قلائل في فرع الاقتصاد في فصولهم الجامعية، أو من خلال كتيباتهم، إلى نقد الاقتصاد السائد في البلاد. ولكن ينبغي الإذعان إلى أن مسألة التقطيع كانت تشكل جانباً من القيود على معرفة الأساليب في الاقتصاد؛ وذلك لأنّ التقطيع في غالبه كان يخلق الموانع أمام ترويج نماذج الاقتصاد المفرطة. في الحقيقة كنا نلاحظ في إيران غياباً كاملاً لرؤى الاقتصاد الليبرالي والاقتصاد غير المفرط، كالاقتصاد المؤسساتي الذي يتم تدريسه في الكثير من المجامع التعليمية في الجامعات الأمريكية المحافظة. وأحياناً يندر أن يقوم الأساتذة بنشر كتيبات مترجمة حول الدراسات التطبيقية أو المسائل المتعلقة بالاقتصاد الليبرالي.

وكان هناك في مواجهة هذا النوع من الاقتصاد الجامعي المحافظ والأُحادي النظرة، تيار مخالف قوي يكمن في «التحليل النقدي» أو «الاجتماعي»، وكان مصدره ما

ينشر من الكتب غير الجامعية والتي كانت تلبي حاجة طبقة المتنوّرين في إيران الموالية للاقتصاد السياسي. وقد كان لطبقة المتنوّرين آنذاك ميول يسارية في الغالب، وكانت أدبياتها تعتمد بشكل رئيس على ترجمة الأفكار اليسارية، وكانت في الواقع وجهاً للراديكالية الرأسمالية والامبريالية. ولم يكن من بين المترجمين لتلك الأفكار سوى النزر القليل من المحترفين في علم الاقتصاد، وأكثرهم كان قد تعلم الاقتصاد واللغة الإنجليزية بجهود ذاتية. وكان اختيار النص للترجمة يعتمد في الغالب على توفره في إيران، وبديهي في مثل تلك الظروف أن لا يتوفر في المكتبات الإيرانية سوى النزر القليل من هذه الكتب الأجنبية، فكان على المترجمين أن يلجأوا لإعداد الكتب والمقالات إلى أصدقائهم في الخارج أو الرجوع إلى الصحف المحدودة حول دراسة الكتاب، وعندها كان مصدر التراجم في الغالب ينحصر في (Monthy Review Press) أو (Progress Publishres)، وذلك لشهرتها لدى المترجمين.

والنوع الآخر من القيود المفروضة من قبل أجهزة الرقابة والتقطيع، حيث خلقت نوعاً آخر من المحدودية في انتقاء المؤلفات وترجمتها، ولذلك كانت العناوين المترجمة في هذه المجالات مشتّتة في الغالب وغير منسجمة، ولابد من التنويه إلى أنه لم يترجم إلى الفارسية سوى القليل من نصوص الاقتصاد التقليدي، حتى إنك لا تجد أيّ ترجمة لمؤلفات ماركس، و(المؤلفات التقليدية) للماركسية. فلم تتوفر هذه المؤلفات لدى الطلاب الإيرانيين حتى بلغتها الأصليّة إلاّ فيما ندر. وذلك لاعتبارها أفكاراً هدّامة من قبل النظام الشاهنشاهي.

أزمة الترجمات الاقتصادية

كانت أغلب الترجمات ضعيفة جداً، وأدّى افتقار المترجم إلى المعلومات اللغوية والاقتصادية إلى جانب القيود التي تفرضها أجهزة رقابة الدولة إلى زيادة الطين بلة. فكانت الترجمات مشوّهة في الغالب وغير دقيقة، وفي أكثر الموارد كان المترجم يحذف المقاطع التي ترفضها الرقابة. وكذلك كان المترجم يضطر إلى تحريف بعض المفردات التي حُظر استعمالها من قبل الرقابة، من باب المثال ترجمة كلمة (Class) بمعنى طبقة، كانت تستبدل بكلمة (مجموعة). و(Capitalism) بمعنى رأسمالي، كانت تستبدل

بـ (نظـام السـوق). و(Socialism) بمعنـى الاشـتراكية، تسـتبدل بـ (الـنظام المـنهجي). و(Exploitation) بمعنى الاسـتقلال، تسـتبدل بـ (الاسـتثمار والانتفاع). و(Employees) بمعنى العمـال، تسـتبدل بـ (الموظفـين أو الأجـراء). و(Manager) بمعنى المسؤول، تسـتبدل بـ (المديـر). و(Capitalist) بمعنـى الـرأسمالي، تسـتبدل بـ (ربّ العمل). وبرغم ذلك فقد تمّ نشـر بعـض كـتب الاقتصـاد الماركسـي في إيـران قـبل انتصـار الـثورة، ومـن أبـرزها عـدة مجلـدات تـرجمها أو نقحهـا (فـرهاد نعمـاني)، وقـد عـرض فيها للجامعيين الإيرانيين نماذج مـن الأدبيات السـائدة في الاقتصـاد الماركسـي. وكـان أول نمـوذج للاقتصـاد الماركسـي يطبع في إيـران في نهايـة العقـد الميلادي السـابع (العقـد الشمسـي الخـامس)، هـو عبارة عن مـادة دراسـية أعدّهـا أعضـاء كـلية الـثقافة والعلـوم للاتحـاد السـوفيتي السـابق، وقـد أدى شـيوع سمعـة هـذا الـكـتاب إلى إثـارة مخـاوف الـرقابة الـتي أذنـت بطـبعه قـبل الالـتفات إلى محتواه بسبب اشتهاره، فبادرت إلى حظره وأودعت مترجمه السجن. ولكـن أعيد طبع هذا الـكـتاب بعـد حـركـة الشـعب الـثورية الـتي أدت إلى فـتح الأبـواب أمـام الـكـتب المحظـورة، لينفذ مـن السـوق علـى يـد المتنورين الماركسـيين ثانيـة. فكـان هـذا الـكـتاب مـن النصـوص الأسـاسية للاقتصـاد، والـتي لـم يمـكـن الحصـول عليهـا أو الاسـتفادة منهـا باللغـة الأجنبية.

لم يكـن هـذان الاتجاهـان ـ أعـني الاقتصـاد الجـامعي التقلـيدي، والاقتصـاد السياسـي الـثوري ـ ناضـجين أو مكـتملين. ولكـن مهمـا كـانـت الـنواقص، فقـد شـكل هـذان الاتجاهـان أرضـية مسـاعدة لـتقدّم مجموعـة مـن الجامعـيين الباحـثين والمتعطشـين الأذكـياء مـن الذيـن يـرون في غالبيـتهم أنّ الاقتصـاد السياسـي يشـكل جـزءاً لا يـتجزّأ مـن نضـالهم السياسـي، وكـانـت هـذهِ المجموعـة مـن الطـلاب بشـكل عـام علـى دراية بالكـتب المهمـة في الاقتصـاد السياسـي والـنقد الاجـتماعي المـتوفرة في المكـتبات. وكـانـت رغبة هـذا الـنوع مـن الجامعـيين علـى العمـوم مشـدودة إلى الأدب والتاريخ وغير ذلك مـن العلـوم الإنسانية ولاسـيمّا علـم الاجـتماع منهـا. وذلـك لـتوفر المسـائل المدوّنة بكـثرة في هـذهِ المجالات. وكـان حجـم تـأثير هـذه الـكـتب يلحظ مـن خلال حجـم الأسـئلة الـتي يلقيها الطـلاب داخـل الفصـول الدراسـية وخارجهـا بشـأن محـتوياتها. وكـان الطـلاب في الغالـب يطـالعون كـتب الاقتصـاد السياسـي الـتي لـم يكـن هـناك إلـزام في المـناهج الدراسـية بقراءتها، وإنمـا كـانوا يقـرؤونها في الغالـب لغـرض مجادلـة وإثـارة ومشـاكسـة الأسـاتذة المحـافظين (الذيـن يـتهمهم الطـلاب

بأنهم لا يتقنون سوى اجترار الترّهات الرجعية).

وبذلك كان الطلاب في مرحلة البكالوريوس في الاقتصاد يقطعون شوطاً دراسياً غير متعارف. فمن جهة كانوا يدرسون أسس علم الاقتصاد السائد «الغربي» في إطار المنهج الدراسي التحقيقي، ومن جهة أخرى يقرؤون الكثير من المطالب حول الإحصاء والاقتصاد القياسي والمتمم لهذا البرنامج الدراسي، قراءة واسعة يمارسها الطلاب أنفسهم في مجال الاقتصاد السياسي «الاقتصاد الماركسي غالباً»، وبطبيعة الحال كان هناك قليل من الدروس في العلوم التربوية التي لم تحظ باهتمام الأستاذ والطالب على السواء. وبذلك يكون الطالب الاعتيادي في آخر دورة في بكالوريوس الاقتصاد قد تعرف على أسس الماركسية، ومقدارٍ من أدبيات الاقتصاد السياسي الموجود في إيران. ولكن لاشك في أنّ هذهِ المعلومات كانت مشتتة وغير مدوّنة. ومهما كان، فبرغم أنّ الطلاب لا يشاركون في الجدل الفكري الانتقادي أثناء فترة الدراسة الجامعية (وذلك بسبب عدم كفاية الوقت لمناقشة المسائل بحرية، ويندر أن يجبر الطالب على القيام ببحث نقدي أو المشاركة في الاختيارات الأصولية والناجعة)، إلا أنّهم كانوا يتمتعون بدافع قوي في التحليل النقدي للمسائل الاجتماعية وغالباً ما كان يعقد الطلاب بينهم حلقات للبحث والجدل. وعليه، فقد كان الذوق الفكري، والنشاط السياسي، والكفاءة التحليلية القوية لدى الطلاب (الذين انهوا الامتحانات العامة برغم تركيزها على الرياضيات) من العوامل التي تعوّض النقص الموجود في بنية الدراسة الرسمية لهذا الفرع. ولابدّ من التذكير بأنّ الكثير من المتخرجين في فرع الاقتصاد في العقد الميلادي السادس والسابع، كان يتم استقطابهم بوصفهم طاقات تكنوقراطية كفوءة في مؤسسة التخطيط والميزانية والمصرف المركزي ومركز إيران للإحصاء، والكثير من الوزارات والمصارف الأُخر والمؤسسات الخصوصية والحكومية.

وقد نجح بعضهم فيما بعد في العقدين الميلاديين السابع والثامن (العقدين الشمسيين الخامس والسادس) في الحصول على شهادة الدكتوراه من البلدان الأجنبية (والولايات المتحدة في الغالب)، وأقام عدد منهم في الجامعات الأمريكية والأوروبية، بينما عاد الآخرون أدراجهم إلى إيران.

الاقتصاد الثوري الإسلامي، المراحل الأولى والمداميك الأولية

لم يكن هناك ما يذكر من الحديث حول الاقتصاد الإسلامي قبل حركة الشعب الثورية في عام (١٣٥٧ش/١٩٧٩م)، فكتاب (الإسلام والملكية) لمؤلفه آية الله السيد محمود الطالقاني (الطبعة الأولى، طهران، ١٣٣٠هـ ش)، وكذلك الترجمة الفارسية لكتاب (اقتصادنا) لمؤلفه آية الله السيد محمد باقر الصدر، والذي صدرت طبعته الأولى باللغة العربية في بيروت عام (١٣٤٠هـ.ش)، وطبعت ترجمته الفارسية في إيران عام (١٩٧١م) الموافق لـ (١٣٥٠هـ ش)، لم يشهدا إقبالاً كبيراً. في واقع الأمر كان الوضع حيث لا يعتبر فيه أيّ من علماء الاقتصاد في بلادنا نفسه عالماً في الاقتصاد الإسلامي، بل لم يكتب أيّ منهم كتاباً أو مقالاً في الرؤية الإسلامية؛ ليكون مدخلاً لعلم الاقتصاد الإسلامي. جدير ذكره أنّ علماء الاقتصاد الإيرانيين الثلاثة الذين شاركوا في المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي الذي عقد في مكة المكرّمة عام (١٩٧٦م) الموافق لـ (١٣٥٥هـ ش) لم يكن أيّ منهم عالماً في الاقتصاد الإسلامي. في حقيقة الأمر أن الذين يعرفون بالإسلاميين من علماء الاقتصاد إنما دخلوا ساحة التنوير الإيراني في الأشهر الأخيرة من عمر النظام الملكي، حيث طبع كتاب (الاقتصاد التوحيدي) لمؤلفه (أبو الحسن بني صدر) للمرة الأولى خارج البلاد في عام (١٩٧٨م)، وقريباً من هذا التاريخ صدر العديد من الكراسات المتفرقة حول أبعادٍ من الاقتصاد الإسلامي في نهاية عام (١٩٧٨م) الموافق لـ (١٣٥٦هـ ش)، إلاّ أنّ واقع الأمر أنّ هذه الكراسات كتبها أناس ليس لديهم كثير معرفة بالإسلام أو الاقتصاد.

علي شريعتي وأهم محاولات البحث في الاقتصاد الإسلامي

إن أهم شخصية أعدت الأرضية الخصبة لبحث الاقتصاد الإسلامي في إيران هو الدكتور علي شريعتي، وهو متنوّر مسلم يحمل رؤية العالم الثالث، وبذلك فهو شبيهٌ بـ (فرانس فانون) من هذهِ الناحية. فقد كانت آراؤه شديدة القرب من آراء (ماركس) و(سارتر)، وكان إلى حدٍّ ما مطلعاً على التيارات الفكرية الأوروبية المعاصرة. لقد بدأ الدكتور شريعتي نشاطه الجامعي في إيران عام (١٩٦٤م) الموافق لـ (١٣٤٣هـ ش) بعد عودته من فرنسا وحصوله على الدكتوراه من جامعة السوربون في علم الاجتماع. وفي دورة

قصيرة، ولكنها مفعمة بالنشاط والعطاء، عمد إلى طرح مباحث في مجال معرفة الإسلام من المنظار الاجتماعي. وأثار حفيظة علماء الدين من المحافظين والتقليديين بسبب ما أعلنه من أنّ الإسلام هو دين المستضعفين وأنه يقوم على فلسفة الحرية (وليس مجموعة من الأسس الجامدة وغير الحيوية). إنّ النقطة الجوهرية والمحورية في الرؤية الثورية للإسلام عند شريعتي تكمن في رؤيته حول «فلسفة التاريخ».

في الواقع كانت هذهِ الرؤية كما هو واضح رؤية مؤسلمة عن مفهوم المادية التاريخية، فهو يعتقد أنّ النزاع بين هابيل وقابيل إنّ هو إلاّ انعكاس لتضاد أساسي على طول التاريخ: فهو (التضاد بين الملكية الخاصة والعامة)، يقول شريعتي: إنّ هابيل عندما يضحّي بالجمل فهو في الحقيقة (يمثل عصر الاقتصاد القائم على الرعي والاشتراكية البدائية التي سبقت عصر الملكية). في حين إنّ قابيل إذ يضحّي بالحنطة (يمثل النظام الزراعي الإقطاعي والملكية الخاصة) ويرى أنّ قتل قابيل لهابيل نموذج لنهاية الاشتراكية البدائية، وبداية لعصر الملكية الفردية، وهذهِ المسألة هي التي تفسر الصراع الدائم بين المالكين وأولئك الذين يفتقرون إلى أدوات الإنتاج.

إنّ شريعتي يستخدم تحليلاً طبقياً ماركسياً كاملاً من حيث الشكل والبيان والمحتوى. فليس من الغرابة أن يتهمه خصومه التقليديون من المسلمين فيما بعد بالمادية، ونعلم أنّ اتهام المسلم بهذه التهمة يساوي نسبة الارتداد إليه. إلاّ أنّ شريعتي مع إذعانه بوجود بعض أوجه الشبه بين رؤيته ورؤية ماركس، يرفض اتهامه بالمادية. إنّ الآراء الخاصة بشريعتي حول الإسلام أدت إلى جذب الكثير من الشباب الناشط والموالي للماركسية، نحو الإسلام. حقيقة الأمر أن شريعتي كان مدركاً لميول المتنوّرين الإيرانيين نحو الماركسية. ولذلك كان يخضع الإحساس بالضعة لدى المتنوّرين المسلمين أمام الماركسية تحت مجهر الملاحظة والدراسة والاختبار.

من الأمور الملفتة للانتباه في طرح بحث الإسلام والماركسية من وجهة نظر شريعتي، استعماله الصريح والأمين للمصطلحات الماركسية، وذلك في فترة تحظر فيها الرقابة استعمال مفردات مثل «الاستثمار» و«البروليتاريا»، بل وكل إشارة للثورة أو النضال الطبقي، ولذلك كان اليساريون من الكتاب يلجؤون إلى تغيير المصطلحات الماركسية لضمان بقائهم في الساحة وعدم تعرّضهم للمساءلة القانونيّة. لقد تمكن الدكتور شريعتي

بهذا النهج من خلال البحث الحر من طرح الآراء الماركسية واستعمال المصطلحات الماركسية الصحيحة نسبياً، وساعد على الترويج للماركسية ونقد الامبريالية في إيران. وتكمن المفارقة في أنّ نهج الدكتور شريعتي هذا دعا بعض التجمعات اليسارية في إيران إلى اتهامه بالتواطؤ مع نظام الشاه للانقضاض على الماركسية. وحينما أفرج عن الدكتور شريعتي من السجن وأخذ بنشر كتابه في الرد على الماركسية في صحيفة كيهان تحت عنوان (الإنسان، الماركسية، والإسلام)، ارتفعت حدّة اتهام اليساريين له بمناوأة الماركسية. ومن جهة أخرى ادعى علماء الدين المحافظون دعم النظام الملكي للدكتور شريعتي في تهجّمه على الإسلام. ولكن بالنظر إلى اشتهار الدكتور شريعتي بين المتنوّرين المتدينين، لم تظهر اتهامات هاتين المجموعتين إياه إلى العلن.

كان الدكتور شريعتي حاملاً لرؤية ثورية عن التشيّع. فهو يقول: إنّ التعاليم الإسلامية تدعو المظلومين والمستضعفين إلى تحرير أنفسهم من رذائل الروابط الطبقية (التي قيدتهم بأغلال الفقر والاستغلال). وذلك لاعتقاده بأنّ الإنسان إنما يحصل على حريته من خلال زوال الملكية، وقيام النظام التوحيدي اللاطبقي.

من شريعتي إلى مجاهدي خلق

كان الكثير من المعجبين بشريعتي من الشباب الناشط يلتحقون بمنظمة مجاهدي خلق أو يتحولون إلى مؤيدين لها. فقد كانت رؤية هذه المنظمة بشأن فلسفة التاريخ قريبة من رؤيته، وإن كانوا أصرح منه في بيان تبعيتهم للماركسية. وكانت هذه المنظمة ترى أنّ القوة الوحيدة القادرة على إقرار التغيرات التاريخية تكمن في النزاع الطبقي، وترى أن النظام الاجتماعي التوحيدي نظام لا طبقي.

كانت منظمة المجاهدين ـ مثل الدكتور شريعتي ـ مناهضة للامبريالية. ويبدو أنّ هذهِ المنظمة لوعيها نظرية «التبعية» كانت مؤيدة لأسلوب تحليل وآراء هذه النظرية، وكانت تعتقد ـ من خلال الالتفات إلى سيطرة الامبريالية على النظام العالمي للاقتصاد ـ انعدام فرص بلدان المنطقة في النمو الرأسمالي، ولذلك كان يذهب بها التصور إلى أنّ الهدف ينبغي أن يكون في رفض التبعية، واتباع سياسة تعمل على إلغاء الروابط الاجتماعية القائمة.

اعتمدت منظمة المجاهدين رؤية ماركسية بحتة في تحليل العلاقات التجارية، وكانت تقيم لأعضائها دورة سرية في علم الاقتصاد من خلال كراس تحت عنوان (اقتصادنا الميسر) في (٢٠٩) صفحات، وقد ألفه أحد أعضاء المنظمة واسمه (محمود عسكري زاده) وهي نسخة مبسّطة لنظرية (قيمة العمل) لماركس. وعندما ألغيت الرقابة في نهاية العقد الميلادي السابع (العقد الشمسي الخامس) بفعل أحداث الثورة الإسلامية، حصل إقبال شديد على هذا الكتاب، وقرر كمادة دراسية في الفترة الأولى التي تلت انتصار الثورة في الكثير من الجامعات.

د. بيمان بين نقد الرأسمالية والماركسية

كانت معالم وجذور الأفكار الماركسية بادية بوضوح في مؤلفات الإصلاحيين من المسلمين قبل الثورة من الذين ألفوا في جوانب من الاقتصاد الإسلامي، ومن بين هؤلاء الدكتور (حبيب الله بيمان) الذي ينفي وجود العلاقات القائمة على المالكية في الإسلام، ويرى أنّ لرؤيته هذهِ صبغة بحثية خلافاً لرؤية الدكتور شريعتي ومجاهدي خلق. فهو من خلال إسراء مفهوم مالكية الله، يرفض جميع أشكال الحدّ من حصول الطبقة العمالية الكادحة على أدوات الإنتاج. حيث يقول: بالالتفات إلى قوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ يجب توفير تلك الأدوات وجعلها في متناول الجميع، بغية استخدامها في عملية الإنتاج. وهذا البحث في الواقع يعود إلى أصل «مالكية الناس» الناظر إلى مفهوم الملكية في الإسلام وكونها عامّة. ويرى أيضاً أنّ الأدوات نتاج حضارة بشرية، ولذلك لا يمكن أن تكون ملكيتها انحصاريّة وفردية، بمعنى أنّ لجميع أفراد البشرية حقّ امتلاك أدوات الإنتاج. مضافاً إلى ذلك يرى أنّ على الفرد أن يأكل بمقدار عمله وأن لا يأخذ أكثر من حاجته. ويرى أن تكديس الثروة أمر مرفوض ومخالف للإسلام، وذلك لاعتقاده بأنّ رأس المال لا يأتي إلاّ من طريق الاستثمار، ويشرح ذلك بالاستفادة من تحليل ماركسي بحت. يمكن إنفاق الأرباح الفائضة في شراء أدوات جديدة، إذ في غير هذهِ الصورة سيضطر العمال الفاقدون لأدوات الإنتاج إلى توظيف طاقتهم في خدمة أصحاب الأدوات الإنتاجية، وسيعمل أصحاب الأدوات على استثمارهم من خلال تخصيص القيمة الفائضة التي أنتجها العمال أنفسهم، وسيعمل الاستثمار بدوره على زيادة مستوى الإنتاج، وبذلك يغدو بإمكان الرأسماليين استخدام عدد أكبر من العمال وتخصيص قيمة فائضة أكثر. ويرى أنه لو

أمكن توفير أدوات الإنتاج لجميع الأفراد لما حصل هذا الأمر. وبذلك يصل الدكتور (بيمان) إلى نتائج مشابهة لآراء (سان سيمون)، وينصح بقيام رأسمالية برجوازية مصغرة.

حظي نقد (بيمان) للرأسمالية والاستثمار، ورأيه في المجتمع الإسلامي المثالي بمكانة خاصة بين المسلمين الثوريين (خاصة بين الثوريين الذين لم يكن بوسعهم من الناحية العقائدية قبول المادية التاريخية التي تؤمن بها منظمة مجاهدي خلق) خاصة بعد أن عرّف قانون الجمهورية الإسلامية هذهِ المنظمة بكونها (منظمة المنافقين) وذلك في عام (١٩٨١م) الموافق لـ (١٣٦٠هـ ش). كان (بيمان) قد نظّم أتباعه في مجموعة اسمها (حركة المسلمين المجاهدين)، وبطبيعة الحال كانت رقعة أفكار الدكتور بيمان الاقتصادية أوسع من إطار هذهِ المجموعة المذكورة بكثير. كما كانت الصحيفة الأسبوعية لهذهِ الجماعة وعنوانها (الأمة) في أوائل العقد الميلادي الثامن (العقد الشمسي السادس) ذات جمهور واسع من الشباب الثوري المؤيّد لنظام الجمهورية الإسلامية، وكان لها تأثير واسع فيهم حتى كان يشار إلى هذهِ الصحيفة أحياناً على أنها ناطقة بأفكار التيار الثوري المتطرف في الجمهورية الإسلامية والذي يُدعى بـ (تيار خط الإمام).

إن الآراء الثورية للدكتور بيمان في الاقتصاد الإسلامي، كانت في واقعها نموذجاً للآراء الفقهية الكلامية في الاقتصاد المخالف لنظام الشاه، إلاّ أنّ هذهِ الرؤية برغم انحيازها التحقيقي، حيث تسعى إلى التأكيد على حجية القرآن ومصادر الفقه الإسلامي، لم تبتعد عن كونها انعكاساً للماركسية، سواء من الناحية العقائدية أو أسلوب العمل. وكان هذا هو دليل انجذاب الشباب من الناشطين والمثقفين المسلمين إلى التفسيرات الثورية للاقتصاد الإسلامي، خصوصاً بين مجموعة من الطلاب الجامعيين من المؤيدين للنظام الاشتراكي والعربي. ومهما كان فإنّ التمييز بين هاتين المجموعتين على صعيد النشاط الاجتماعي كان في غاية التعقيد والإشكال؛ وذلك لأنّ مصادر هاتين الجماعتين (المسلمة وغير المسلمة) تحظى بمستوىً واحد من الاعتبار والحجية.

الاقتصاد الإسلامي العامي، مشروع السيد محمد باقر الصدر

كانت آراء الدكتور شريعتي الثورية وأفكار منظمة المجاهدين والجماهيريين تقوم على الأساليب الماركسية البحتة، في حين يمكن اعتبار الآراء الاقتصادية الإسلامية

والعامية لآية الله السيد محمد باقر الصدر تجديداً كلامياً في الاقتصاد التقليدي الحديث، إن لآية الله الصدر ـ الذي تركت رسالته الاقتصادية في كتابه (اقتصادنا) من بين المنظرين لنظام الجمهورية الإسلامية تأثيرات عميقة ـ كلاماً صريحاً في بيان التوجّه العام للاقتصاد الإسلامي، فهو يرى أنّ الاقتصاد الإسلامي ليس علماً يُعنى بتفسير ومعالجة الظواهر المتعيّنة في الخارج، بل (هو ثورة لقلب الواقع الفاسد وتحويله إلى واقع سليم)، فهو يرى أنّ الوظيفة العلمية تجاه الاقتصاد الإسلامي أنّما يأتي دورها بعد قيام النظام الاقتصادي. وعليه، يذهب آية الله الصدر إلى أنّ وجود علم الاقتصاد الإسلامي ما هو إلاّ ادعاء لا يقوم على أساس، وعلاوة على ذلك فهو يشير إلى أنّ علم الاقتصاد الإسلامي يمكنه التحقيق والتدبّر ودراسة الأفكار والمفاهيم العامة في ظل مجتمع إسلامي يطبق فيه منهج الاقتصاد الإسلامي تطبيقاً كاملاً.

يذهب السيد الصدر إلى أنّ الحرية الفردية في الإسلام مشروطة بمراعاة الأحكام الإسلامية، وعليه إذا سعى بعض الأشخاص إلى الإضرار بسلامة المجتمع من خلال سلوكياته المنحرفة، فإنّ للدولة الإسلامية كامل الحق في أن تحدّ من حرياته (ومنها حقه في الامتلاك). ويقترح السيد الصدر فيما لو أمكن توفير المستوى الأدنى من الرفاهية لجميع أفراد المجتمع أنّ تلعب الدولة الإسلامية دور العامل التنظيمي في إقرار التوازن الاجتماعي. ويرى أن ذلك يستلزم الحد من تمركز الثروة بيد الأفراد.

إن نظام الاقتصاد الإسلامي الذي يقترحه السيد الصدر يشبه في أصوله النظام الرأسمالي إلى حدٍّ كبير، وذلك لما نعرفه من دور الدولة في ضمان الاستقرار الاجتماعي في النظام الرأسمالي. كما تتضح مشابهة الرؤى الاقتصادية لآية الله الصدر لأسس نظام الاقتصاد الرأسمالي من خلال أسلوبه في تحليل العلاقات التجارية. وقد كرّس غالبية الجزء الأول من كتاب (اقتصادنا) للرد على المنهج الماركسي، فإنه في سعي منه إلى إبطال مفهوم (الاستثمار من خلال الثروة) يردّ نظرية ماركس في قيمة العمل، حيث يقول في كيفية تكوّن القيمة على أساس الطلب:

«ويمكن فهم العلاقة بين القيمة الاستهلاكية والقيمة التبادلية في إطار العامل النفسي، فإن القيمة الاستهلاكية للسلعة هي الطلب، فهو الذي يحدد القيمة.. أما القيمة الاستهلاكية فهي وإن كانت منشأً للقيمة، ولكنها لا يمكنها تحديد مقدار الطلب

لوحدهـا.. فهناك تناسب عكسي بين العرض والطلب. وعليه، كلما زاد العرض قلّ الطلب وانخفضت القيمة».

إن السيد الصدر لإدراكه أنّ هذا النوع من التحليل قد يصنّفه في صفوف المدافعين عن الرأسمالية، أكد أنّ تحليله مجرد بيان للعناصر المشتركة بين الإسلام والرأسمالية، إلا أن هذا لا يعني أنه يدافع عن الرأسمالية الغربية بكل سلبياتها ومظالمها. وبالالتفات إلى كلام الشهيد الصدر القائل بأنّ الإسلام لا يدعي لنفسه منهجاً اقتصادياً، يكون ذلك مفهوماً بالبداهة، إلاّ أنّ هذا الموقف منه لم يكن كافياً في طمأنة المسلمين الناشطين والإصلاحيين في عصره (حيث لم يكونوا ليؤمنوا بالرأسمالية ولا بمنهجها). وقد نجح تيار الاقتصاد السياسي القوي في فرض الواقعية الاجتماعية للرأسمالية وبناء مؤسسات منهج الاقتصاد التقليدي الحديث في المجالات الفكرية والاجتماعية بعناوين مختلفة عن بعضها تماماً. بحيث يمكن تمييزها من بعضها بسهولة. أي أنّ الأوضاع الفكرية لدى العلماء المسلمين كانت بنحوٍ بحيث أثارت حتى المترجم الإيراني لكتاب اقتصادنا وهو السيد (محمد كاظم الموسوي البجنوردي) ليرى موقف السيد الصدر المؤيد للنظام الرأسمالي، جديراً بالمعارضة، وقد أعلن صراحة مخالفته لهذا الموقف.

الاقتصاد الإسلامي المدعوم من الحوزة العلمية بقم، علامات الافتراق عن مشروع الصدر

أصدرت (جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم) كتاب (الاقتصاد الإسلامي) المدعوم من قبلها عام (١٩٨٤م) الموافق لـ (١٣٦٣هـ ش)، وقد بُنيَ الموقف الاقتصادي فيه على الرؤية التقليدية للفقه الإسلامي، والذي تراه جماعة المدرسين موافقاً لنظام السوق والاقتصاد التقليدي الحديث.

ومما يجدر ذكره هنا أنّ جماعة المدرسين برغم اتفاقها في الموقف مع آية الله الصدر في هذهِ الأسس، إلاّ أنها رفضت اقتراحه للدولة الإسلامية فيما يتعلق بتوفير «التوازن الاجتماعي» وفرض القيود للحيلولة دون ظهور الثروات الكبيرة، وبدلاً من ذلك تؤكد على «التنمية الاقتصادية» في مجال من «المساواة الاجتماعية»، وترى طلب الربح دافعاً إسلامياً مشروعاً. ولا تعتبر جماعة المدرسين نتيجة العلاقات السوقية عقلائية

فحسب، بل وتراها منصفة وعادلة، بل إنّ جماعة المدرسين تتجاوز حتى دعاوى علماء الاقتصاد التقليديين (الذين يغضون الطرف عن مسألة العدل والإنصاف)، وتذهب إلى أنّ بلوغ المستوى الأقصى من الرفاهية «بما لمفهوم التقليدي الحديث من معنى»، يعد هدفاً للنظام الاقتصادي في الإسلام. ولكن بما أن المجتمع يواجه مشكلة مزدوجة وهي «الحاجة اللامحدودة مع المصادر المحدودة» يتعين على الدولة الإسلامية أن تفرض بعض القيود على حقوق الأشخاص. ولذلك تذهب جماعة المدرسين من خلال نوع من الاستنتاج الأرسطي لهذهِ القضية إلى ضرورة حماية حقوق الملكية للحيلولة دون الاضطرابات الاجتماعية. ويقوم رأي جماعة المدرسين بشأن حقوق الملكية ـ في الإطار النوعي لاقتصاد السوق ـ على الاعتقاد بالأصلين السائدين في الاقتصاد التقليدي الحديث، وهما:

١. محدودية المصادر.

٢. مشروعية اكتناز الثروة.

يرى بعض علماء الاقتصاد من المسلمين مفهوم «محدودية المصادر» مخالفاً للتعاليم الإسلامية، وذلك لاعتقاده بانّ الله لعلمه وحكمته قد وفّر للإنسان جميع ما يحتاجه من المواهب والنعم ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ ويروى أنّ كل أنواع المحدوديات الظاهرية في المصادر ما هي إلا نتاج للتخطيط الاجتماعي السّيّئ وغير المناسب، فمثلاً يذهب أبو الحسن بني صدر إلى أنّ قلّة ومحدودية المصادر إنما هو تجلٍّ للعلاقات الاجتماعية الظالمة التي يرى أنها لا تتفق والمجتمع الإسلامي المثالي؛ فهو يرى أنّ «علم الاقتصاد الراهن يوقفنا على حقيقة إمكانية بلوغ القدرة الظالمة القصوى تحت ذريعة محدودية المصادر واستثمارها، بل وتشديد تلك المحدوديات المزعومة» في حين يذهب (المدرسون) إلى أن الآيات القرآنية الدالة على وفرة النعم الإلهية في الأرض تختص بمرحلة عصر الظهور «حيث تُخرج الأرض جميع طاقاتها ومصادرها وتكون جميع النعم والمواهب الإلهية تحت تصرف المؤمنين».

كما آمن (المدرسون/جماعة المدرسين) بمشروعية اكتناز الثروة، إلاّ أنّ (الدكتور بيمان) الذي يرفض هذا الاكتناز انطلاقاً من أصل «مالكية الله» يرى أنّ قيام أفراد قلائل باكتناز الثروات يؤدي إلى حرمان الكثير من الناس من الحصول على المصادر الطبيعية، وهذهِ الحقيقة تؤدي بدورها إلى استغلال الأفراد الذين لا يملكون إلاّ قدراتهم العضلية، حيث يتم استغلالهم بطبيعة الحال من قبل أولئك الذين احتكروا

المصادر الطبيعية لأنفسهم. وعليه، فمن وجهة نظر (بيمان) يُعدّ اكتناز الثروة وأجور العمل وجهين لعملة واحدة.

إلاّ أنّ (جماعة المدرسين) يجيبون عن هذا الموقف بجوابين:

الأول: إنهم يقولون ـ على طريقة علماء الاقتصاد التقليديين ـ: إنّ التوزيع المتساوي والعادل (distributional equity) يهدد التنمية الاقتصادية ويتبعها الرفاه الاجتماعي. كما أنهم يعتقدون أنّ العمل بإزاء الأجر يساعد الذين يملكون (النقود)، إلاّ أنّ طاقتهم على العمل محدودة، ونتيجة لذلك سينتفع المجتمع من الاتحاد القائم بين الثروة والعمل بشكل أفضل.

والثاني: إنهم يقولون بأنّ العمل من أجل الأجر لا يرفضه الإسلام بتاتاً. إنّ الموقف المعارض لبعض علماء الاقتصاد من المسلمين للعمل من أجل الحصول على الأجر ينطلق من فحوى قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ ويرى هذا الصنف من علماء الاقتصاد مثل آية الله الصدر والدكتور بيمان والدكتور أبو الحسن بني صدر أنّ الذي يمكنه امتلاك «المنتوجات والمحاصيل الطبيعية» هو الذي توصل إليها وحصل عليها بجهده وسعيه وعمله. في حين ذهب المدرسون إلى أنّ الذي يحدد مالكية الأفراد للمصادر الطبيعية ليس هو العمل المباشر للفرد فحسب، بل إذا تمّ توظيف العمال من قبل صاحب الثروة بأجر «منصف» فعندها لا يتناقض هذا مع المبادئ الإسلامية. فإنهم يرون أنّ الأجرة إذا دفعت بشكل «منصف» لا يكون العامل مالكاً لنتيجة عمله، وإنما ملك عمله لصاحب المال بعد أن استلمه منه، فلا ينتفع بعدها بشيء، كما أنه لم يخسر شيئاً أيضاً؛ لأنّ القيمة التي أضافها للمصادر الطبيعية تعادل الأجر الذي حصل عليه. ويرى (المدرسون) فيما يتعلق بالمعاملات أنّ الأجور وأسعار السوق «منصفة» وكذلك تبدو متغيرات السوق ضرورية لرفع معطيات النظام الاقتصادي. وعليه، فمن وجهة نظر (المدرسين) مهما بلغ مقدار الأجر الذي يُعطى للعمال، فهو عادل ومنصف ما دام موافقاً ومنسجماً مع القيمة السوقية.

ويرى (المدرسون) أنّ كل ما يحصل عليه الفرد من الأرباح بواسطة النشاط المربح في السوق فهو مشروع «شرط أن لا يكون عن طريق الخداع وغيره من الأمور المحرمّة كالربا».

وخلاصة القول: إنّ (المدرسين) برغم شجبهم للرأسمالية الغربية، يؤكدون أهمية

"المبادرة الفردية" (Private initiative) في السوق بوصفها وسيلة لرفع مستوى الإنتاج الاقتصادي.

في الحقيقة أن الرؤية الاقتصادية الإسلامية للمدرسين تحدد إطاراً لإقامة اقتصاد للسوق لا تتدخل الدولة فيه إلاّ بالحّد الأدنى، وبذلك يكون (المدرسون) من أنصار أشد التفاسير أصولية للاقتصاد الحديث، في حين أنّ هذا التفسير قد غضّ الطرف حتى عن "نقائص وعيوب السوق" كما أنه لا زال مستمراً في غضّ الطرف عنها. ولذلك فإنّ هذهِ الجماعة ترفض الكثير من تدخلات الدولة في الشؤون الاقتصادية «مثل قوانين العمل، وقيود صرف العملة الصعبة في البلدان الصناعية والنامية». إنّ الاقتصاد الإسلامي الذي تؤيّده جماعة المدرسين في الحوزة العلمية الدينية بقم هو الاقتصاد الذي يدافع عن الروابط الإنتاجية للنظام الرأسمالي، ولا تتحمل الرؤية الثورية ـ الإسلامية المطالبة بالمساواة. فمن وجهة نظر المدرسين حتى رؤية السيد الصدر القائمة على «التوازن الاجتماعي» تعدّ مرفوضة. ومن الناحية المنهجية تمثل هذهِ النظرة الرؤية الاقتصادية التقليدية الحديثة بحذافيرها. فالذي يحدد الأجور والأسعار هو السوق، وتعتبر عادلة ومنصفة «شرط أن تكون بعلم المتعاقدين، وأن لا تنطوي على الخداع والاحتيال». وفي هذهِ الرؤية الاقتصادية تحظى التنمية الاقتصادية بأولوية كبيرة، وأنّ بإمكان السوق أن يشكل ضمانة للتنمية الاقتصادية. وعليه، فإنّ علم الاقتصاد التحليلي السائد في الإطار التحليلي لدى (المدرسين)، هو مجموعة من الآراء العلمية، وهو لذلك لا يتعارض مع الإسلام ولا يتنافى معهُ بالضرورة.

البرنامج الدراسي الجامعي الإسلامي التقليدي الحديث ـ كينزي

طبقاً لهذا النوع من الإعلان العقائدي والمنهجي في الاقتصاد في رؤية (جماعة المدرسين)، اقترح مركز الثورة الثقافية في شهر فبراير/شباط من عام (١٩٨٤م) الموافق لـ (بهمن١٣٦٢هـ ش) منهجاً دراسياً عامّاً لفرع الاقتصاد في الجامعات الإيرانية كافة، التي كان من المقرر افتتاحها في الخريف من العام اللاحق لتلك السنة. ومن ثم تمّ تطبيق هذا المنهج الدراسي المقترح في جامعات البلاد قبل أن تتم المصادقة عليه من قبل الشورى العليا للتخطيط في وزارة الثقافة والتعليم العالي. وبعد سنوات من المشاورات وفي شهر

ديسمبر/كانون الأول من عام (١٩٩١م) الموافق لشهر آذر من عام (١٣٧٠هـ ش) قدمت وزارة الثقافة والتعليم العالي النسخة المصححة وأقرّته رسمياً بوصفه منهجاً دراسياً في فرع الاقتصاد، وقبل في جامعات البلاد كافة.

وطبقاً لتقريرٍ عن اجتماعات وزارة الثقافية والتعليم العالي، فإنّ البرنامج الدراسي لفرع الاقتصاد يهدف إلى تخريج خبراء تتوفر فيهم المواصفات التالية:

١. الإيمان بأصول العقيدة والفكر الإسلامي، وأن تكون رؤيتهم الدينية منسجمة مع أسس الاقتصاد الإسلامي.

٢. أن تتوفر فيهم الكفاءة في معالجة مشاكل المؤسسات الخاصة والعامة وتجزئتها وتحليلها، والتنسيق مع الخبراء في هذهِ المجالات.

٣. أن يكونوا قادرين على تحمّل مختلف المسؤوليات على المستويات الإدارية كافة في المؤسسات الخصوصية والحكومية.

٤. أن يكونوا مؤهلين لمواصلة التعليم في مستوى الدراسات التكميلية.

يتَضمن هذا البرنامج الدراسي مئة وأربعين وحدة دراسية، يطويها الطلاب في ثمانية فصول دراسية، تستغرق سبعة عشر أسبوعاً، وهي عبارة عن ثلاثة وعشرين وحدة في العلوم التربوية، وواحد وثمانين وحدة تخصّصية، وأربعين وحدة خاصة بفرع الطالب، وهي عبارة عن ستة فروع محددة: الاقتصاد النظري، والاقتصاد التجاري، والاقتصاد الصناعي، واقتصاد الشحن والنقل، والنقد والصيرفة، والاقتصاد والزراعة.

إنّ هيكل البرنامج الدراسي لفرع الاقتصاد في جامعات إيران شبيه بهيكل البرامج الدراسية في الجامعات الأمريكية، إلاّ فيما يتعلق بتأكيدها الشديد على الوحدات الدراسية في الاقتصاد، وإهمالها الكامل للدروس الاختيارية غير الاختصاصية. إنّ إحدى خصائص التعليم في الجامعات الإيرانية هو اهتمامها المتواصل بالدروس التخصّصية في الفرع المحدّد؛ لأنّ الهدف المتصوّر من الدراسة على مستوى التخرّج، إمّا هو التعليم الحرفي أو الإعداد لمواصلة الدراسة في المراحل التكميلية، هذا وتؤكد فصول الأنظمة الداخلية المصادق عليها من قبل وزارة الثقافة والتعليم العالي أنّ المتوقع من المتخرجين في هذا الفرع أن يكونوا إما خبراء يمكنهم التنسيق مع الخبراء الآخرين من الذين يتمتعون بمستويات علمية أوسع، أو أن يتمكنوا شخصيّاً من مواصلة الدراسات التكميلية.

إنّ هذا البرنامج الدراسي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوحدات الدراسية الإسلامية، حيث هناك أربع عشرة وحدة من بين ثلاث وعشرين وحدة تختص بالدروس التربوية في العلوم الإسلامية (انظر الجدول رقم [١]). لا يوجد في هذا البرنامج الدراسي دروس في الأدب أو الفلسفة أو العلوم والتاريخ غير الإسلامي، في الحقيقة لا تتوفر الفرصة لأي طالب في فرع الاقتصاد لمطالعة تاريخ إيران والعالم، أو التعرف على المدارس الفلسفية الأُخر خارج إطار الإسلام، وإنّ البرنامج الدراسي العام هو المجال الوحيد الذي يتمكن الطالب من خلاله اجتياز مثل هذهِ الوحدات الدراسية، إذ إنّ بقية الوحدات الدراسية لمرحلة التخرّج تخُص الوحدات الاقتصادية والتي يضطر فيها الطالب في المواد الاختيارية إلى اختيار الدروس من بين المواد الاقتصادية المناسبة لفرعه.

الجدول رقم[١]: البرنامج الدراسي العام لفرع الاقتصاد

ت	عنوان الدرس	عدد الوحدات
١	الفارسية (١)	٢
٢	الإنجليزية (١)	٢
٣	المعارف الإسلامية (١)	٤
٤	الأخلاق الإسلامية (١)	٢
٥	الرياضة والتربية البدنية (١)	١
٦	الفارسية (٢)	٢
٧	الإنجليزية (٢)	٢
٨	المعارف الإسلامية (٢)	٢
٩	الأخلاق الإسلامية (٢)	٢
١٠	الرياضة والتربية البدنية (٢)	١
١١	تاريخ الإسلام	٢
١٢	الثورة الإسلامية وجذورها	٢
١٣	النصوص الإسلامية	٢

المصـدر: وزارة الـثقافة والتعلـيم العـالي، تقريـر اجـتماع الـثاني والعشـرين مـن ديسمبر/كانون الأول عام(١٩٩١م) الموافق للأول من شهر دَي من عام (١٣٧٠هـ ش).

إنّ أكبر عدد للوحدات الدراسية لطلاب مرحلة التخرج في فرع الاقتصاد، عبارة عن خمسٍ وعشرين وحدة تخصّصية في الاقتصاد (راجع جدول رقم[٢]). لم يدرج درس أسس ومباني الاقتصاد ضمن هذهِ الوحدات، لافتراض أنه من الدروس السابقة للمرحلة الجامعية، إلاّ أنّ الجامعات كافة أدرجت هذا الدرس وألزمت الطلاب بدراسته، ومهما كان فبرغم أن الوحدات التخصّصية في فرع الاقتصاد في مرحلة التخرج أكثر بكثير من جميع الوحدات التخصّصية في الفرع نفسه والمرحلة في الجامعات الأمريكية، إلاّ أنّ ترتيب وعرض هذهِ الوحدات شبيه بالوحدات الدراسية في الجامعات الأمريكية. وفي الوقت نفسه فإنّ هذهِ الوحدات الدراسية شبيهة بالوحدات التخصّصية لفرع الاقتصاد في مرحلة التخرج قبل انتصار الثورة الإسلامية. ويبدو أنّ أسلمة افتتاحيات الدروس كان لها تأثير محدود جداً في هذا المجال. أي في الحقيقة أضيف درسان من الدروس الإسلامية التخصّصية، وهما: الأسس الفقهية للاقتصاد الإسلامي، والنظام الاقتصادي في صدر الإسلام. ونعلم أنّ هذين الدرسين ليسا من الدروس الاقتصادية في جامعات العالم.

بشكل عام يتعيّن على الطلاب بعد إكمال البرنامج الدراسي العام، أن يمضوا الدروس الاختصاصية في إحد الفروع الاقتصادية الستة، إلاّ أنه من الناحية العملية نجد الجامعات المهمّة في البلاد تقرّ الدروس في فرعين فقط، وهما: الاقتصاد النظري والاقتصاد التجاري. وغالباً ما يذهب الجامعيون إلى اعتبار الاقتصاد النظري من الفروع الدقيقة وذات السمعة الأفضل، لذلك يحظى هذا النوع بإقبالٍ كبير. ويجب على هؤلاء الجامعيين اجتياز أربعين وحدة، منها ثمان وعشرون وحدة (إلزامية)، واثنتا عشرة وحدة (اختيارية)، (راجع الجدول رقم [٣]). وهذهِ الوحدات شبيهة أيضاً بالوحدات المتّبعة في الجامعات الأمريكية، والدرس الوحيد الذي يحمل طابعاً إسلامياً في هذهِ المجموعة هو درس(المصرف الإسلامي برقم ٣٢٩ لفرع الاقتصاد النظري) وأمّا من ناحية المضمون فليس هناك بين الوحدات الدراسية المقررة في برنامج وزارة الثقافة والتعليم العالي في إيران والوحدات الشبيهة بها في الجامعات الأمريكية سوى فارق قليل جداً. فنجد مثلاً أنّ درس (أسس ومباني الاقتصاد برقم ١٠١ لفرع الاقتصاد) شبيه بالوحدات الدراسية المتّبعة في الكثير من الجامعات

الأمريكية (راجع الجدول رقم[٤])، حيث يبدأ هذا الدرس بالأسس التقليدية الحديثة «الندرة والاختيار» ومن ثمّ يتم التعرض بنوع من التحليل التمهيدي لنظرية القيمة والوفرة الاقتصادية، أي بنفس الطريقة التي يتمّ فيها عرض هذهِ الدروس على الجامعيين في غير فرع الاقتصاد. وإنّ محتوى درس أسس ومباني الاقتصاد (١٠١) في الجامعات الإيرانية، خلافاً لوحدات الاقتصاد التمهيدية المتّبعة في الجامعات الأمريكية «سواءٌ في النظرة الليبرالية أو المحافظة» لا تتعرض لبحث المسألة الاجتماعية أبداً.

الجدول رقم[٢]: الدروس التخصصية لفرع الاقتصاد

رقم الدرس	عنوان الدرس	عدد الوحدات	الحاجة
١٠١	أسس أو مباني الاقتصاد (أ)	٤	
٢٠١	الإنجليزية(٣)	٣	٠٧
٢٠٢	الأسس والنظام والإدارة (ب)	٣	
٢٠٣	قانون التجارة (ب)	٣	
٢٠٤	مقدمات علم الاجتماع (ب)	٣	
٢٠٥	الرياضيات (١)	٤	
٢٠٦	الرياضيات (٢)	٤	٢٠٥
٢٠٧	الإحصاء (١)	٤	٢٠٥
٢٠٨	الإحصاء (٢)	٤	٢٠٦ و٢٠٧
٢٠٩	أسلوب البحث	٣	٢٠٨
٢١٠	الحسابات (١)	٣	
٢١١	الحسابات (٢)	٣	٢١٠
٢١٢	جغرافيا الاقتصاد الإيراني (ب)	٤	
٢١٣	الاقتصاد المختصر(١)	٤	
٢١٤	الاقتصاد المختصر (٢)	٤	٢١٣
٢١٥	الاقتصاد الموسع (١)	٤	٢١٣
٢١٦	الاقتصاد الموسع (٢)	٤	٢١٥

٢١٧	النقد والمصارف	٣	٢١٦
٢١٨	المباني الفقهية للاقتصاد الإسلامي	٣	٢١٤ و٢١٦
٢١٩	الاقتصاد العام	٣	٢١٤ و٢١٦
٢٢٠	النظام الاقتصادي في صدر الإسلام	٣	٢١٤ و٢١٦
٢٢١	النظم الاقتصادية (ب)	٣	٢٢٠
٢٢٢	التجارة العالمية	٣	٢١٤و٢١٦
٢٢٣	الضرائب العالمية	٣	٢٢٢
٢٢٤	التمية الاقتصادية	٣	٢١٤و٢١٦
٢٢٥	الاقتصاد الإيراني	٣	٢٢٤
	المجموع	٨١ وحدة	

أ ـ من المفترض اجتياز هذا الدرس في المراحل الإعدادية، فإذا لزم الأمر فعلى المجموعة التعليمية ذات الشأن إقراره.

ب ـ يمكن استعاضة هذهِ الدروس بدروس من الوحدات الاختيارية.

المصدر: راجع الجدول رقم (١).

إنّ درس الاقتصاد المختصر (٢١٣ و٢١٤)، والاقتصاد الموسع (٢١٥ و٢١٦) من مناهج هذا الفرع، إذ يشكل مقدمة لجميع الدروس الاقتصادية الأخر. إنّ الدرس الأول من كل واحد من هاتين المجموعتين الاقتصاد المختصر(١) والاقتصاد الموسع(٢) يعادل درساً في فصلين (أسس ومباني الاقتصاد) في أمريكا، والذي يعد من الدروس الإلزامية في الجامعات الأمريكية للدخول في فرع الاقتصاد. والغاية من إقرار درس الاقتصاد المختصر(١)، والاقتصاد الموسع(٢) واحدة.

جاء في النظام الداخلي المصادق عليه بالنسبة لهذهِ العناوين:

«إنّ الهدف من هذا الدرس تعليم النظريات الاقتصادية على المستوى المختصر (الموسع) ووضع تلك النظريات في إطار الأسس والمباني الإسلامية، وقد اتبعنا في عرض إطار هذهِ الدروس منهجاً لإيجاد تحليل علمي للاقتصاد والقيم والآراء الفقهية الإسلامية، وبيان رابطة منطقية بينها».

الجدول رقم (٣): الدروس التخصصية لفرع الاقتصاد النظري

رقم الدرس	عنوان الدرس	عدد الوحدات	الحاجة
٣٠١	الاقتصاد الزراعي	٣	٢١٤
٣٠٢	الاقتصاد الإداري	٣	٢٠٨و ٢١٤
٣٠٣	الاقتصاد العام	٣	٢١٩
٣٠٤	الرياضيات في الاقتصاد	٣	٢٠٦و٢١٤و٢١٦
٣٠٥	الاقتصاد القياسي	٤	٢٠٦ و ٢١٤ و ٢١٦
٣٠٦	تاريخ الفكر الاقتصادي	٣	٢١٤ و ٢١٦
٣٠٧	تقييم المشاريع	٣	٢١٤ و ٢١٦
٣٠٨	البرمجة الاقتصادية	٣	٢٢٤
٣٠٩	اقتصاد المصادر	٣	٢١٤
	المجموع	٢٨ وحدة	

(تابع) الجدول رقم(٣): الدروس التخصصية لفرع الاقتصاد النظري

رقم الدرس	عنوان الدرس	عدد الوحدات	الحاجة
٣١٠	اقتصاد النفط والطاقة	٣	٣٠٩
٣١١	مقدمات برمجة الحاسوب	٣	٢٠٥
٣١٢	الميزانية	٣	٢١٩
٣١٣	الاقتصاد المدني	٣	٢١٤ و٢١٦
٣١٤	الاقتصاد المحلي	٣	٢١٤ و٢١٦
٣١٥	البحث الميداني	٣	٢٠٨
٣١٦	حسابات الشركات	٣	٢١٤
٣١٧	اقتصاد العمل	٣	٢١٤
٣١٨	اقتصاد الرفاه	٣	٢١٤

٣١٩	اقتصاد التعاونيات	٣	٢٢٤
٣٢٠	الاقتصاد المتمركز	٣	٢٢١
٣٢١	اقتصاد العالم الثالث	٣	٢٢٤
٣٢٢	الحسابات الوطنية	٣	٢١٦
٣٢٣	حساب الاحتمالات والإحصاء الاستنباطي	٣	٢٠٨
٣٢٤	الرياضيات (٣)	٣	٢٠٦
٣٢٥	الإدارة المالية (١)	٣	٢١١
٣٢٦	الاقتصاد الصناعي	٣	٢١٤ و٢١٦
٣٢٧	اقتصاد الشحن والنقل	٣	٢١٤
٣٢٨	أسس الضمان	٣	٢٠٥
٣٢٩	المصرف الإسلامي	٣	٢١٧
٣٣٠	علم السكان	٣	٢٠٨
٣٣١	قياس الاقتصاد التطبيقي	٣	٣٠٥
٣٣٢	البحوث الاقتصادية (١)	٣.١	٢١٤ و٢١٦
٣٣٣	البحوث الاقتصادية (٢)	٣.١	٢١٤ و٢١٦
٣٣٤	البحوث الاقتصادية (٣)	٣.١	٢١٤ و٢١٦
٣٣٥	الإنجليزية (٤)	٣	٢٠١
	الدروس الاختيارية (١٢ وحدة)		

المصدر: راجع الجدول رقم (١).

الجدول رقم (٤): فهرس عناوين درس أسس ومباني الاقتصاد رقم الدرس ١٠١

أولاً ـ مقدمات علم الاقتصاد

١ـ ما هو علم الاقتصاد؟

٢ـ الندرة والاختيار: المعضلة الاقتصادية.

٣ـ العرض والطلب: نظرة عابرة.

٤ـ الاقتصاد المختصر والاقتصاد الموسع.

ثانيا-الاقتصاد الموسع

٥. الربح والتوفير.

٦. الاعتدال في الطلب.

٧. التغيرات في الطلب (تحليل معدل الارتفاع).

٨. الاعتدال في العرض.

٩ . السياسة المالية والاقتصاد في العرض.

١٠. النقد والمصارف.

١١. سياسة النقد والاقتصاد الوطني.

ثالثا-الاقتصاد المختصر

١٢- اختيار المستهلك ومنحنى طلب الفرد.

١٣- طلب الجميع للبضاعة .

١٤- المعطيات الداخلية ونفقات الإنتاج.

١٥- الربح الجيد والتسعير: تحليل هامشي.

١٦- السمرة والصناعة في سوق التنافس التام.

١٧- نظام الأسعار والتعريف بالحرية الاقتصادية .

١٨- الانحصار .

١٩- السوق بين التنافس التام والانحصار .

٢٠- ميكانيزما السوق: نقاط الضعف وطرق الحل.

٢١- التسعير وعوامل الإنتاج.

٢٢- القوة العاملة: المعطيات المهمّة .

٢٣- مقارنة النظم الاقتصادية.

المصدر: راجع الجدول رقم (١).

قراءة تقويمية في البرامج الجامعية الإيرانية في فرع الاقتصاد

وبذلك يذهب الصدر و(جماعة المدرسين) إلى اعتبار الاقتصاد (الغربي) السائد

«علماً في الاقتصاد». ويتم وضع الاقتصاد الإسلامي «ضمن الترتيبات التنظيمية والمؤسساتية المؤيدة من قبل الإسلام» إلى جانب هذا النوع من «التحليل العلمي». وكذلك تم إقرار وتأييد أسس، مثل: المنفعة الشخصية، وعقلنة عمل المسؤولين في الاقتصاد، وسعي المستهلك للحصول على المستوى الأعلى من الربح، أو هدف المؤسسة أو السمسار الاقتصادي فيما يتعلق برفع أرباحها ومصالحها إلى أعلى المستويات. وبذلك يكون أسلوب عرض الدرس وشرح الموضوع جارياً على الطريقة التقليدية في التحليل التقليدي الحديث، ولكن مجرداً عن بعض التوضيحات الهامشية بشأن المصطلحات المتعلقة بالعقود الإسلامية أو مشروع إدراج الأهداف الاجتماعية ضمن «أرباح المستهلك والسمسار الاقتصادي». وبعد دراسة توابع الإنتاج والتكاليف تم بحث أُمور من قبيل: تحليل البنية السوقية، والأسواق العاملة، والتوازن العام، وتحليل الرفاهية في الرؤية التقليدية الحديثة.

إنّ إطار عرض الدرس هذا شبيه إلى حدٍ بعيد بإطار العناوين المقدمة في دروس الاقتصاد المختصر المتداولة في حصص الجامعات الأمريكية. كما يمكن ملاحظة هذا الشبه في دروس أُخر، مثل: الاقتصاد الموسع، والتجارة العالمية، والضرائب العالمية والتنمية الاقتصادية أيضاً. بل إنّ درس (النقد والمصارف) ـ برغم نفي مفهوم ربح النقد في الإسلام والجمهورية الإسلامية ـ ما هو إلاّ ترجمة أمينة لدرس (نظرية النقد) المقرر في الجامعات الأمريكية، الذي يؤكد فيه على أهمية دور النقد في السوق النقدية. وإنّ درس (المصرف الإسلامي) يندرج ضمن الدروس الاختيارية.

إنّ البرنامج الدراسي لفرع الاقتصاد «المصادق عليه من قبل وزارة الثقافة والتعليم العالي» في الجامعات الإيرانية يحمل ماهية أمريكية واضحة، سواء من ناحية الشكل أو المضمون. كما يمكن ملاحظة هذا الشبه في النصوص الدراسية التطبيقية في الجامعات الإيرانية (الملحق٢). برغم أنّ الكثير من النصوص الدراسية في الاقتصاد الإسلامي تمّ تأليفها بأقلام غربية أو هندية ـ باكستانية، وقد سعى مؤلفوها إلى أسلمة الاقتصاد النظري السائد في الغرب، إلاّ أنه لم يترجم إلى الفارسية سوى النزر القليل منها. بل، وقلما أُدرجت النصوص الدراسية التي ألفها بعض الكتاب الإيرانيين حول الاقتصاد المؤسلم في البرنامج الدراسي التمهيدي لطلاب الجامعات.

ربما عاد سبب الشبه بين البرنامج الدراسي في فرع الاقتصاد في الجامعات الإيرانية

والأمريكية إلى هيمنة علماء الاقتصاد الدارسين في أمريكا على الجامعات الإيرانية. فمثلاً نرى أنّ مدير قسم الاقتصاد في اللجنة الثورية الثقافية قد نال شهادة الدكتوراه من إحدى الجامعات الأمريكية، وأنه قبل أن يلتحق باللجنة الثقافية الثورية في عام (١٩٨٠م) الموافق لـ (١٣٥٩هـ ش) كان عضواً في الهيئة العلمية لجامعة ولاية كليلوندا الأمريكية. وفي عام (١٩٩٣م) الموافق لـ (١٣٧٢هـ ش) كان عدد أعضاء الهيئة العلمية في كلية الاقتصاد في جامعة طهران قد بلغ أربعة وثلاثين عضواً، وكان ثمانية وعشرون منهم قد حصلوا على شهادة الدكتوراه: ستة عشر شخصاً من أمريكا، وأربعة أشخاص من فرنسا، وثلاثة من ألمانيا، واثنان من إنجلترا، وواحد من تركيا. وأكثر هؤلاء الأساتذة المتخرجين في أمريكا يؤكّدون في تدريسهم على المصادر الدراسية المطبوعة في أمريكا في نهاية العقد الميلادي السابع وبداية العقد الثامن (العقد الشمسي السادس).

إنّ لجنة الثقافة الثورية، وكذلك وزارة الثقافة والتعاليم العالي كانتا تشجّعان على ترجمة النصوص الدراسية في أغلب الفروع الدراسية إلى الفارسية، فمثلاً بدأ مركز النشر الجامعي (التابع للجنة الثورة الثقافية) أعماله في فترة تعطيل الجامعات بتكليف مختلف الأفراد بترجمة النصوص وتدوين أنواع الدروس. وكذلك كانت مؤسسة دراسات وتدوين كتب العلوم الإنسانية (التابعة لوزارة الثقافة والتعليم العالي) من المشجّعين والداعمين لترجمة الدروس الجامعية إلى الفارسية، ويتحقق نشاط نشر هذا النوع من المراكز الحكومية إلى جانب نشاط نشر المراكز التقليدية في الجامعات وغيرها من المؤسسات ووزارات البلاد. فمثلاً عمدت وزارة التخطيط والميزانية إلى نشر كتاب (التنمية الاقتصادية) لمؤلفه تودارو (TODARO). كما عمدت منظمة الإذاعة والتلفزة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية إلى نشر كتاب (الاقتصاد الموسّع) بقلم: دورنبوش فيشر (DURNBUSCH FISHER).

لقد شهدت بنية فرع الاقتصاد في إيران بعد الثورة أسلمة جزئية: فأمّا برنامج الدروس والعناوين فكانت على ما هي عليه قبل الثورة تقريباً. وأمّا البرنامج المصادق عليه من قبل وزارة الثقافة والتعليم العالي فقد كان البرنامج الدراسي الذي تقترحه على الجامعات في الحقيقة أنموذجاً عصرياً لفرع الاقتصاد على ما هو متّبع في الجامعات الأمريكية. وقد انعكس هذا التغيير في الإصرار على الأساليب الكميّة «الذي كان

سائداً في الجامعات وقلما كان متّبعاً في بعض الكليات الفنية» وطرح بعض العناوين الجديدة بشأن الدروس المقترحة في الاقتصاد النظري.

من الاختلافات المهمة بين العناوين المقترحة من قبل وزارة الثقافة والتعليم العالي، وعناوين ما قبل الثورة أنّ بعض الدروس الجديدة تحمل نقداً صريحاً لنظام الاقتصاد العالمي، ولكن بشكل غير منظم، ففي العنوان المقترح لدرس الاقتصاد العالمي (٢٢٢) تمّ بحث نظرية التبعية والامبريالية بشكل إجمالي. وأنّ درس الضرائب العالمية (٢٢٣) يتضمن قسماً حول (تحليل الربح الفائض) و(المبادلة غير المتكافئة). وفي درس التنمية الاقتصادية (٢٢٤)، أُدرج بحث نقد نظام الاقتصاد العالمي كجزءٍ من أهداف هذا الدرس، ويهدف هذا الدرس إلى تعليم المهارات التحليلية للطالب كي يجيب عن أسئلة من قبيل الأسئلة الآتية:

ما هي أسباب الفقر والتقدم الاقتصادي البطيء في أكثر البلدان الآسيوية والإفريقية وبلدان أمريكا اللاتينية؟... ما هي مسؤولية الأنظمة الرأسمالية العالمية والشيوعية في تخلف هذهِ الأنظمة الاقتصادية؟... كيف يمكننا تخليص أنفسنا من التبعيّة للغرب والهيمنة الإمبريالية؟... هل يمكن لنظريات الكتّاب الغربيين أن تساعد شعوب العالم الثالث؟

غير أنّ محتوى هذا الدرس لا يقدّم للطالب أي تحليل يساعده على الإجابة عن هذهِ التساؤلات. فهذا الدرس هو في واقع الأمر جولة في التنمية حتى بدايات العقد الميلادي السابع. ولكن مع ذلك فإنّ تأييد إدراج عناوين مثل: الامبريالية، والتبعية، والتوزيع غير المتكافئ في الإطار القانوني للبرنامج الدراسي في فرع الاقتصاد جدير بالملاحظة إذا ما قيس بعناوين الدروس في مرحلة ما قبل انتصار الثورة، حيث لم يكن بالإمكان استعمال مثل هذهِ المصطلحات إلاّ في إطار الأدبيات السرية والأروقة الخفية.

أما التغيير المهم الآخر، فعبارة عن السعي إلى توحيد وتحسين عناوين الدروس في جامعات البلاد كافة، وكأنّ هذا الأمر لم يكتب له النجاح من الناحية العملية، خاصة وأنه لم يكن من الممكن لأعضاء الهيئة العلمية إعداد الكادر التدريسي للكثير من الجامعات في الأقضية والمحافظات. ونعلم أنّ هذا ما لا يتأتى حتى للجامعات الأمريكية، سوى القليل من الجامعات التحقيقية الرئيسة التي تتوفر على عدد كبير من أعضاء الهيئة

العلمية لتدريس جميع هذهِ الدروس. إلاّ أنّ الذي أدى إلى تشديد الأزمة في إيران هو قلّة الأساتذة في فرع الاقتصاد.

أوضاع المناخ الدراسي الجامعي في إيران، ميزات وأزمات

طوال العقد الميلادي السابع (العقد الشمسي الخامس) حيث كانت الحاجة إلى الأساتذة الجامعيين أكثر بكثير من عدد الأفراد المتواجدين في هذا المجال، ولكن تمّ التغلّب على هذهِ المشكلة إلى حدٍّ ما، حيث أدّى الحل في تلك المرحلة إلى أن ينتهي لمصلحة جمع من الأساتذة، عُرفوا بـ «الأساتذة المنبريين»، وكان نشاط هؤلاء الأساتذة المنبريين يتلخص في التدريس في مختلف جامعات البلاد بأُجرة على عدد الساعات التدريسية، وكانوا يتنقلون يومياً بين محافظات البلاد بواسطة الطائرات، وربما بلغت ساعات التدريس لكل واحد منهم عشر ساعات يومياً. وقد عرفت هذهِ الجماعة بما يصطلح عليه في أمريكا بأساتذة الطيران (FLYINQ PROFESSORS). ويُعد التدريس لهؤلاء الأساتذة - وهم في الغالب من أعضاء الهيئة العلمية الدائمين في الجامعات - لمدة ثلاثين إلى أربعين ساعة في الأسبوع أمراً طبيعياً ومألوفاً، في حين أنّ عدد الساعات التدريسية أسبوعياً في أكثر الجامعات العالمية المهمة لكل أستاذ عبارة عن درسين طوال مدة الدراسة، وست ساعات من الاتصال الاستشاري مع الطلاب طوال الأُسبوع.

إنّ السبب في رواج هذهِ الظاهرة هي الرواتب المتدنية التي يتقاضاها أساتذة الجامعات، فطوال العقدين الماضيين كانت رواتب الأساتذة في بداية انتسابهم تكاد لا تفي بما يعادل تأجير شقة صغيرة تناسب الطبقة المتوسطة في طهران. وإنّ الرواتب التي يتقاضاها أساتذة الطيران من خلال تدريسهم أكثر بكثير من رواتبهم الاعتيادية. ومن الطبيعي أن تؤدي هذهِ الظاهرة بالتدريسيين في حقل الاقتصاد إلى: عدم توفر الأساتذة للطلاب، وتعيين المستوى الأدنى من الواجبات الدراسية للجامعيين بحدود درس عادي أو كراسة قليلة الحجم، وتتلخص تكاليف الطالب الجامعي في مستوى التخرج بالامتحان النهائي دون أن يطالب بتحقيق أو كتابة تقرير أو امتحان أثناء الدراسة، أو أي اختبار مختصر أو ما شاكل ذلك. إلاّ أنّ الذي سدّ النقص وعالج الضعف في هذا الفرع هو العدد الكبير من الوحدات التخصصية ممّا يؤدّي بطبيعة الحال إلى التكرار المتوالي للكثير

من المفاهيم الأساسية لهذا الفرع وعلم الاقتصاد طوال المرحلة الدراسية. إلاّ أنّ العدد الكبير من الوحدات الدراسية في فرع الاقتصاد يؤدّي إلى حذف الكثير من الدروس العامة للعلوم التربوية. إلاّ أنّ إدراج برنامج يثري دروس العلوم التربوية كان يمكنه تحويل نقص الأساتذة بنقصهم في الفروع الأُخر.

أدلجة الجامعات

في الأعوام التي تلت الثورة الثقافية حصلت بعض التغيرات في الوسط الدراسي الاجتماعي والسياسي، منها الإقصاء السياسي للطلاب المنهمكين في العمل السياسي في الجامعات المهمة في البلاد والسيطرة الآيديولوجية الواضحة لنظام الجمهورية الإسلامية على النظام التعليمي العالي. فعندما افتتحت الجامعات سنة (١٩٨٤م) الموافق لـ (١٣٦٣هـ ش) تعرض الطلاب والأساتذة إلى غربلة شديدة، فتمت إحالة الأساتذة الناقدين أو غير الإسلاميين على التقاعد أو تمّ إقصاؤهم بمختلف الذرائع. وأما الناشطون السياسيون من الطلاب فتمّ طردهم أو أنهم لم يرجعوا إلى الجامعات مخافة الملاحقات المحتملة. أما الذين عادوا إلى الجامعات منهم فكانوا ملزمين بإعلان الوفاء للجمهورية الإسلامية والتعهد بعدم القيام بأيّ نشاط مناوئ للنظام، كما كان الجامعيون الجدد ملزمين بأداء اختبار عقائدي تحت عنوان (الرؤية الدينية) يؤهّلهم للدخول إلى الجامعة، وعلاوة على ذلك يتمّ انتقاء حوالي أربعين بالمئة من الجامعيين من بين أبناء الشهداء الذين استشهدوا في الحرب بين إيران والعراق، والمتطوعين في تلك الحرب (أعضاء التعبئة العامة والبسيج). ومن بين أعضاء مختلف المؤسسات الإسلامية. وبذلك كان يتم ضبط الفصول الدراسية عقائدياً ولكن بشكل غير مباشر.

إنّ انحراف الأستاذ أو الطالب نحو ما يصطلح عليه الجامعيون المنتسبون إلى التكتلات الإسلامية «غير إسلامي أو مخالف للإسلام» كان له تبعات مختلفة داخل الصفوف وخارجها من قبل مختلف اللجان العقائدية المشرفة. إن شبكة التجمعات الإسلامية ومكاتب الجهاد الجامعي التي تعّد جزءاً من التشكيلة الرسمية لإدارة الجامعات، كانت من العناصر الأساسية لفرض الرقابة العقائدية على نظام التعليم العالي في البلاد. وبذلك كان يحكم الأجواء الجامعية نوع من الحتمية «الشاملة للعقيدة

الإسلامية بمعزل عن التفسير الثوري لها، وبمعزل عن الاقتصاد السائد في الغرب». الأمر الذي أدّى بالجامعيين وأعضاء الهيئة العلمية إلى التوجه نحو الأساليب الاقتصادية دون الأساليب التحليلية للاقتصاد. وفي الحقيقة ربما أمكن اعتبار هذا النوع من الدراسة المغربلة سياسياً في الجامعات، مقاومة سلبية ضد جهود بعض تيارات النظام للهيمنة السياسية العقائدية بشكل كامل بوصفها من أهم أهداف نظام التعليم العالي في البلاد.

بالالتفات إلى عدم جاذبية مفهوم «الاقتصاد الإسلامي» في المسرح السياسي للبلاد «وقد كان هذا بنفسه معلولاً لانتهاج سياسة تحرير الاقتصاد من قبل حكومة الجمهورية الإسلامية» يبدو أنّ الهيمنة الآيديولوجية الإسلامية في مراكز التعليم العالي في البلاد آخذة بالأفول، وفي الوقت الراهن يبدو أنّ الطالب المسلم والمناضل في العقد الميلادي الثامن (العقد الشمسي السادس) يترك موقعه لجيل جديد من الطلاب يتركز اهتمامه على البحث عن فرص للعمل، وليس لهم ما كان لأقرانهم من الجيل السابق الذين كان هاجسهم الوحيد ينحصر بالأهداف الإسلامية والثورية. وبذلك فإنّ الاقتصاد السائد في الحقيقة آخذ بالتحرر من المسؤولين الكبار في البلاد ومجموعة من الطلاب الإسلاميين في الجامعات. ومهما كان فإنّ الطريف في البين أنّ مسألة قيام الثورة الثقافية والتطهير الإيديولوجي للعلم وفرع الاقتصاد «الذي كان له الحظ الأوفر من مخالفات المنظرين في الجمهورية الإسلامية» عاد في النهاية ليعمل على تعزيز أمركة فرع الاقتصاد الذي تمّ التأسيس له في العقد الميلادي السادس (العقد الشمسي الرابع) في إيران.

الملحق رقم[١]

فهرس لبعض الكتب الدراسية لفرع الاقتصاد التي كانت تدرّس بشكل واسع في إيران قبل انتصار الثورة الإسلامية:

أ ـ في مجال الأسس والمباني الاقتصادية:

Paul samuelson, Eonomics: Lntroductory Analysis (New York: McGraw-Hill, 1958

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد) في جزأين، المترجم: حسين بيرنيا (طهران، بنكاه ترجمة ونشر كتاب عام ١٣٤٣ هـ ش).

مباني علم الاقتصاد، تأليف منوشهر فرهنك (طهران، انتشارات دانشكاه ملي إيران، عام ١٣٤٢ هـ ش).

ب. في حقل الاقتصاد الفردي:

نظرية السعر والإنتاج العامة، تأليف: منوشهر زندي حقيقي (طهران، انتشارات جامعة طهران، عام ١٣٥٠ هـ ش)

أصول الاقتصاد الفردي، تأليف: باقر قديري أصلي (طهران، مدرسة عالي بازركاني، عام ١٣٥١هـ ش).

Richard H . Iefrwitch, The price System and Resource Allocayion (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (نظام الأسعار وخصخصة مصادر الإنتاج)، المترجم: مير نظام سجّادي، (طهران، مؤسّسة العلوم المصرفيّة، عام ١٣٥١ هـ ش)

جـ. في حقل الاقتصاد الموسّع:

النظريات الاقتصادية في القرن العشرين، تأليف: منوشهر زندي حقيقي (طهران، انتشارات جامعة طهران عام ١٣٤٨هـ ش).

الاقتصاد الشامل، تأليف: محمود منتظر ظهور (طهران، مدرسة عالي بازركاني، عام ١٣٥٠ هـ ش)

هـ. في حقل النقد والمصارف:

النقد، تأليف محمد مشكاة (طهران، دهخدا، عام ١٣٤٨ هـ ش)

M.Harlan Smith,The Essentials of Money and Banking (New york: Random House, 1968).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (أسس النقد والمصارف) المترجم: نصر الله وقار (طهران، مؤسسة العلوم المصرفية، عام ١٣٥٠ هـ ش).

و. في حقل الاقتصاد العالمي:

نظرية الاقتصاد العالمي الحديثة، تأليف محمد مشكاة (طهران، انتشارات مدرسة عالي بازركاني، عام ١٣٥٩ هـ ش).

الملحق رقم[٢]

فهرس لبعض المواد الدراسية في فرع الاقتصاد، والتي تم تدريسها في الجامعات الإيرانية على نطاق واسع بعد انتصار الثورة الإسلامية:

أ ـ في حقل أسس ومباني الاقتصاد:

Dominick Salvator, Principhes of Economics (New York: McGrow-Hill 1982).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (أسس علم الاقتصاد) المترجم: محمد ضياء بيكدلي (طهران، مؤسسة العلوم المصرفية، عام ١٣٧٠ هـ ش).

مبادئ علم الاقتصاد، تأليف: طهماسب دولتشاهي، (طهران، انتشارات خجستة، عام ١٣٧١ هـ ش).

ب ـ في حقل الاقتصاد الفردي:

John P.Doll and Frank Oranzem, Production Economics: Theory with Application (New york: wiley 1984).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (اقتصاد الإنتاج)، المترجم: محمد رضا ارسلان بد (طهران، مركز نشر دانشكاهي، عام ١٣٦٦ هـ ش).

H.R.Varian, Microeconomic Analy-sis, 2nded.(New York: W.W.Norton,1984)

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان بحوث في الاقتصاد الفردي المتطوّر، المترجم: محمد طبيبيان، (طهران، انتشارات بيشرد، عام ١٣٦٨ هـ ش).

Charles E.Ferguson,Microecono-mic Theory (Home Wood: Richard lrwin, 1966).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (نظرية الاقتصاد الفردي)، المترجم: محمود روزبهان، (طهران، مركز نشر دانشكاهي، عام ١٣٧٠ هـ ش).

Dominiek Salvatore, Theory and Problems of Mierotheory. Schwan's Outline (New york:McGraw-Hill,1983)

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان: (نظرية الاقتصاد الفردي ومشاكله) المترجم:

حسن السبحاني، (طهران، نشر في عام ١٣٧٠ هـ ش).

S. Charles Maurice and Owen R.Philips, Economic Analysis:Theory and Application(Home Wood:Richard lrwin,1986).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد الفردي)، المترجم: أكبر خميجاني (طهران، انتشارات دانشكاه طهران، عام ١٣٧٢هـ ش).

ج. في حقل الاقتصاد الشامل:

FredGlahe, Macroeconomic Theory and Policy (New york: Harcourt Brace Jovanovich (1997).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (نظرية وسياسة الاقتصاد الشامل)، المترجم: مهدي تقوي (طهران، مكتبة فروردين، عام ١٣٦٥هـ ش).

Rudiger Dornbusch and Stanley Fischer,Macroecomics,3rd ed.(Singapore:McGraw-Hill lnternational, 1958).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد الشامل) المترجم: محمد حسين تيزهوشان تابان (طهران، إذاعة الجمهورية الإسلامية في إيران، عام ١٣٧٠ هـ ش).

د- في حقل الاقتصاد القياسي والتحليل الرياضي:

Jean .E. Weber,Mathematical Anal-ysis:Business and Economic Appliea- tions (New york: Harper and Now (1982).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (التحليلات الرياضية وتطبيقاتها في الاقتصاد والتجارة) المترجم: حسين علي بوركاظمي (طهران، انتشارات جامعة الشهيد البهشتي عام ١٣٦٧ هـ ش).

Robert S. Pindyck and D. L. Rubinfield, Econometric Models and Economic Forecasting (New York: McGraw-Hill (1981).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (نماذج الاقتصاد القياسي والتكهنات الاقتصادية)، المترجم: محمد أمين كيانيان (طهران، مؤسسة مطالعة وتدوين كتب العلوم الإنسانية، وزارة الثقافة والتعليم العالي، عام ١٣٧٠ هـ ش).

Potturio Rao and Roger Le Rey Miller, Applied Econometics

(BeLmont, CA: Wadsworth [1971]).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد القياسي التطبيقي)، المترجم: حميد أبريشمي، (طهران، مؤسسة التحقيقات النقدية والمصرفية، عام ١٣٧٠ هـ ش).

Oscar lange, Introduction to Econometrics, 2nd ed. (New York: Pergamon Press, 1962).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (معرفة الاقتصاد السياسي)، المترجم: محمد حسين طوقاني نجاد، (طهران، مركز نشر دانشكاهي، عام ١٣٧٠ هـ ش).

Damoder, N. Gujarati, Basic Econometrics (New York: McGraw-Hill (1984).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد القياسي)، المترجم: حميد ابريشمي، (طهران، انتشارات جامعة طهران، عام ١٣٧١ هـ ش).

هـ - في حقل النقد والمصارف:

نظرية النقد، تأليف: باقر قديري أصلي، (طهران، انتشارات جامعة طهران، عام ١٣٦٦ هـ ش).

Dudley G. Luckett, Money and Banking (New York: McGraw-Hill [1984]).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (النقد والمصارف)، المترجم: محمد رضا حاجيان، (كلية الاقتصاد في جامعة طهران، عام ١٣٦٧ هـ ش).

و - في حقل التجارة والضرائب العالمية:

Dominick Salvatore, International Economics, Schwan's Outline (New York: Macmillan [1978]).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد العالمي)، المترجم: هدايت ايران برور، وحسن كلريز، (طهران، نشر ني، عام ١٣٦٦ هـ ش).

(الاقتصاد العالمي)، تأليف: رحيم بروجردي، (طهران، انتشارات الجامعة الحرّة، عام ١٣٧٠ هـ ش).

ز- في حقل الاقتصاد العام:

Robin W, Boadway, Public Sector Economics (Cambridge: Winthrop, 1979).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد العام)، المترجم: جمشيد بجويان، (طهران، انتشارات الجهاد الجامعي، عام ١٣٦٦ هـ ش). وهناك أيضاً ترجمة أخرى بنفس العنوان، للمترجم: جواد بورمقيم، (طهران، نشر ني، عام ١٣٦٩ هـ ش).

الاقتصاد العام، تأليف: أحمد جعفري صميمي، (طهران، انتشارات علمي، عام ١٣٧١ هـ ش) .

ج- في حقل التنمية الاقتصادية:

Michael p. Todaro , Economic Dev-elopmentin the Third World, 2nd ed . (New York : Longman [1981]).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (التنمية الاقتصادية في العالم الثالث)، المترجم: غلام علي فرجادي وحميد بهرامي، (طهران، وزارة التخطيط والميزانية، عام ١٣٦٦ هـ ش).

أسلمة العلوم الاجتماعيّة

وخلفيات القطيعة بين الحوزة والجامعة

حوار مع د. محمّد حسين البناهي(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

بين الأصالة والأسلمة

□ نشكركم على الفرصة التي أتحتموها لنا للحوار معكم. تعلمون أنّ من المسائل المهمّة التي تمّ تداولها في بلادنا بعد انتصار الثورة الإسلاميّة مسألة أسلمة العلوم. وبطبيعة الحال لم تكن هذه المسألة من الأمور المستحدثة فيما يتعلق بغير إيران، حيث برز في سائر البلدان الإسلاميّة من المفكرين الذين صدعوا بآرائهم حول العلوم الإسلاميّة. فكيف ترون واقع هذه المسألة في إيران؟ وهل هي مستحدثة، بمعنى أنها ظهرت بعد انتصار الثورة، أو أنها قديمة؟

* في حدود معرفتي لم يكن بحث أسلمة العلوم بمعناه الجامع والشامل مطروحاً قبل انتصار الثورة الإسلامية بشكلٍ جاد، وإنما تبلورت هذه المسألة بعد انتصار الثورة الإسلامية.

□ هناك مصطلحان فيما يتعلق بتعديل العلوم وتصحيح مسارها في مجتمعنا، وهما: أسلمة العلوم وتأصيلها، وهناك من يعتبر مفهوم التأصيل أوسع وأشمل من مفهوم الأسلمة، فما هو رأيكم؟

* أجل، هو كذلك، فالتأصيل أعم من الأسلمة، فإنّ ما يتمّ تداوله في بلدان العالم الثالث هو كيفيّة الاستفادة من العلوم الوافدة من الغرب، بما يناسب وشعوب العالم

(*) عضو الهيئة العلمية في كلية الاجتماع بجامعة العلامة الطباطبائي.

الثالث، إسلاميّة كانت أو غير إسلامية، وعليه يكون مفهوم التأصيل أكثر استيعاباً، بينما لا يتداول مفهوم الأسلمة إلاّ في أوساط الشعوب الإسلاميّة، وقد تمّ طرح هذا المفهوم قبل ثلاثة عقود أو أربعة على أبعد تقدير، ولم يتمّ تداولها في إيران إلاّ بعد انتصار الثورة الإسلامية.

استحالة الأسلمة وإقامة التأصيل

□ ما هي أهم التصوّرات الممكنة بالنسبة لأسلمة العلوم، وما هو المعنى الصحيح لأسلمة العلوم برأيكم؟

* في الحقيقة لست أرى مفهوم (أسلمة العلوم) صحيحاً، إلاّ في حدود ضيّقة جدّاً، وذلك بأن نقول: إنّ أسلمة العلوم تعني الاستفادة منها لغايات إسلاميّة، كإقامة المجتمع الإسلامي، أو الإنسان المتكامل أو المسلم الحقيقي. فبهذا المعنى ـ وهو معنى بعيد بطبيعة الحال ـ ربما أمكن الحديث عن نوعٍ من أسلمة العلوم. إلاّ أنني أرى عدم صحّة ذلك بالمعنى الصحيح للكلمة، سواءٌ فيما يتعلق بالعلوم الطبيعيّة والتجريبيّة أم العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ وذلك لأنّ مفهوم (أسلمة العلوم) يعني معالجة العلوم القائمة، والتي تكاملت في غالبها في البلدان الغربيّة، وذلك من خلال إجراء عمليّة الأسلمة عليها جراحيّاً، بهدف جعلها قابلة للتطبيق في مجتمعاتنا الإسلاميّة. وأرى أنّ هذه العمليّة غير ممكنة ولا معقولة. نعم، من الممكن بمعنىً آخر ربط أسلمة العلوم بتأصيلها في البلدان الإسلاميّة، وذلك بأن تعمل البلدان الإسلاميّة على تأصيل العلوم الغربيّة، وبما أنّ تلك البلدان إسلاميّة في واقعها، فستغدو تلك العلوم إسلاميّة تبعاً لتأصيلها. ولكن بالمعنى الدقيق للكلمة لست أرى مفهوم أسلمة العلوم صحيحاً.

ربما أمكن توضيح هذا البحث بشكلٍ أفضل فيما لو قسّمنا العلوم إلى: علوم تجريبية وطبيعيّة، وعلوم إنسانيّة واجتماعيّة، فالعلوم الطبيعيّة والتجريبيّة بما تحمله من الخصوصيّة التي تجعل منها علوماً قابلة للتطبيق في مختلف الظروف والبلدان ولمختلف الغايات، فلا يختلف الأمر في تفسير ظاهرة مناخيّة فيما لو حدثت في بلد إسلامي أو غربي، حيث إنّ ماهيّة هذه الظاهرة واحدة في كلا البلدين، وعليه لا يكون هناك معنىً

لأسلمتها إلاّ بذلك المعنى البعيد الذي تقدّمت الإشارة إليه. وأما العلوم الاجتماعيّة فلا تحمل خصوصيّة التعميم، كما هو الحال بالنسبة للعلوم الطبيعيّة، ولذلك يكون هناك معنىً لبحث تأصيلها وأسلمتها من عدمه، ولكن بدلاً من مفهوم أسلمتها يمكن برأيي الحديث عن (إنتاج علوم اجتماعيّة إسلاميّة). وذلك بأن يعمل علماؤنا على إبداع أُسس العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة، ومعرفة أساليب العلوم الاجتماعيّة في ضوء الفلسفة الإسلاميّة، ومن ثمّ يتمّ العمل من خلالها على صنع قوالب للخروج بنظريّات في تفسير ظواهر العلوم الاجتماعيّة، وعندها سيمكن إبداع علوم اجتماعيّة بعد صبّها في قوالب إسلاميّة مختلفة عن القوالب الموجودة في العوالم الغربيّة. وسيغدو من السهل علينا الحديث عن العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة. وهذا عملٌ إبداعي وتأسيسي، إذ ليس فيه أخذ للعلوم الاجتماعيّة القائمة والموجودة حاليّاً في العالم الغربي، والعمل على أسلمتها من خلال إجراء بعض التعديلات عليها. وعليه، لا أرى بحث أسلمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الراهنة مناسباً.

وأمّا إبداع العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة بالشكل الذي أشرت إليه، فهو قابل للبحث، كما هو قابل للتحقق. وبالالتفات إلى أننا نروم من خلال هذه العلوم بيان وتفسير الظواهر الاجتماعية القائمة، فلو أمكننا التأسيس لمثل هذه العلوم الاجتماعية، ينبغي أن يكون تفسير وبيان هذا العلم للظواهر أسمى وأفضل مما هو واقع في البلدان الغربيّة، وأن يغدو نافعاً في فهم الظواهر الاجتماعيّة والإنسانيّة في بلداننا، وأن يغدو نافعاً للآخرين أيضاً، وينبغي تسجيل امتياز الأسلمة بمعنى قابليّة هذه العلوم على تقديم معرفة أفضل عن الظواهر المبحوثة، وإلاّ كانت عمليّة الأسلمة هذه مجرّد تغيير ظاهري واسمي لا غير.

□ أستنتج من كلامكم أنّ العلوم الإنسانيّة لما كانت قائمة على قوالب مناسبة للمجتمع الغربي، يمكننا أيضاً إبداع علومٍ إنسانيّة من خلال قوالب تتناسب ومجتمعنا وثقافته الإسلاميّة، ويمكن حينها تسميتها بالعلوم الإسلاميّة، وإنّ أسلمة العلوم الإنسانية أنما تعقل في ظلّ هذا الافتراض.

* بطبيعة الحال يقع كلامي هذا ويكون صحيحاً في دائرة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، دون العلوم الطبيعيّة.

فقدان العلوم الاجتماعية قدرة التعميم

□ ما هي برأيكم أدوات المنكرين حتى لهذا المستوى من الأسلمة والتأصيل الذي ذهبتم إليه؟ وما هي الأسس التي يعتمدونها في ذلك وتتكرونها عليهم؟ بعبارة أُخرى: على أيّ قاعدة يقوم إنكار جميع أنواع التأصيل أو إبداع علم الاجتماع الإسلامي؟ وهل هناك اتفاق في الغرب بشأن هذه الأُسس؟

* ربما كانت إحدى أُسسهم تكمن في اعتبار العلوم الاجتماعية كالعلوم الطبيعيّة والتجريبيّة قابلة للتعميم، بمعنى إمكان اعتبار هذه العلوم منفصلة عن ظروفها التاريخيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، وقد كان هذا الاتجاه سائداً في الغرب، حيث الرأي السّائد على إمكان دراسة العلوم والموضوعات والظواهر الاجتماعية على غرار الظواهر الطبيعيّة، واكتشاف القوانين الإثباتيّة، التي هي من قبيل القوانين الطبيعيّة قابلة للتطبيق في أنحاء العالم كافة وجميع التواريخ والحضارات والبلدان. حينما نأخذ العلوم الاجتماعيّة الغربية حالياً للإفادة منها نكون قد افترضنا ـ شئنا أم أبينا ـ تجرّد هذه العلوم عن ظروفها التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة الغربيّة، وأنّ بإمكاننا الإفادة منها على غرار علم الفيزياء والطب في حلّ مسائلنا. وهذا افتراض يتمّ التشكيك به حاليّاً حتى في البلدان الغربيّة أيضاً. ونحن بدورنا إذا أردنا العمل على تأصيل العلوم الاجتماعيّة، فعلينا قبل كلّ شيء أن نردّ هذا الافتراض، وبعد ذلك يكون هناك معنىً لتأصيل العلوم الاجتماعيّة الغربيّة بعد إجراء سلسلة من التغييرات والتعديلات عليها لجعلها ملائمة وناجعة في دراسة ظواهرنا الاجتماعيّة. وبطبيعة الحال لابد من توظيف مختلف الأساليب لتأصيل تلك العلوم، وهذا ما قام به حتى الغربيون أنفسهم بمعنىً من المعاني، حيث أخذ الغرب في برهةٍ زمنيّة كمّاً كبيراً من العلوم أو الأفكار الاجتماعيّة في البلدان الإسلاميّة، وعمل على تأصيلها، بمعنى تطبيق هذه العلوم وجعلها ملائمة لظروفهم التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، فانتفعوا بذلك كثيراً، كما انتفعوا بهذا التأصيل في دراسة مشاكلهم ومسائلهم الاجتماعيّة إلى حدّ ما. وبإمكاننا حاليّاً عمل الشيء ذاته في تأصيل هذه العلوم بما يتناسب وتقاليدنا.

□ في الحقيقة ترمي رؤيتكم إلى بيان أنّ النظريّات المطروحة بشأن مختلف العلوم الإنسانيّة إنما كانت ردود فعل للمسائل والمشاكل التي واجهتهم وسعوا إلى حلها،

فتمخضت تلك الحلول عن هذه النظريّات.

* هذا صحيح إلى حدٍ كبير، فإنّ أحد فروع علم الاجتماع يتمثل في علم الاجتماع المعرفي، ومن البحوث المهمّة لهذا العلم أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً لتأسيس العلوم وتطوّرها في الظروف الاجتماعيّة التي تشكل مهداً لها. أي هناك ارتباط وثيق بين الظروف الاجتماعيّة الخاصّة ونوع العلوم التي تنشأ وتترعرع في ظلّ ظروفها. فإذا أخذنا ذلك بنظر الاعتبار تعيّن علينا القول بأنّ العلوم التي تكوّنت وترعرعت في العالم الغربي إنما تنطبق على ظروفه الاجتماعيّة الخاصّة على الأصعدة الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. في حين أننا حينما نأخذ هذه العلوم من الغرب لا نجدها ملائمة لظروفنا الاجتماعيّة، أي أننا لا نستطيع القول من خلال علم الاجتماع المعرفي بأنّ هذه العلوم قد ترعرعت في هذا المهد، وأنّ ما تمخّض عنه هذا المهد مفيد، والجهود المبذولة لحل المشاكل العالميّة مفيدة، ويمكن تطبيقها وإجراؤها في كلّ مجتمع، بل إنّ علم الاجتماع المعرفي يضع أمامنا هذه الحقيقة التي تقول بأنّ العلوم الاجتماعيّة التي تطوّرت في المجتمعات الغربية إنما هي نتاج تلك المجتمعات، فهي تناسب ظروفها التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، وليس من النافع تقليدها في البلدان الفاقدة لتلك الظروف، فلو أننا تركنا التقليد في معالجة المشاكل التي تواجهنا في بلدنا ومجتمعنا، وكان لنا نوعٌ من الاستجابات الفاعلة والخلاقة لخرجنا من ركام التحقيقات والدراسات بنظريّات مختلفة تناسب مجتمعنا، وستثبت صحتها من خلال فاعليتها على الصعيد العملي.

□ هل يمكن من خلال ما تقدّم التفريق بين مفهومي الأسلمة والتأصيل في أنّ التأصيل ناظرٌ إلى تلك الظروف والخلفيّات الاجتماعيّة التي تشكل مهداً للعلم، في حين أنّ الأسلمة تنظر إلى تلك الأُسس والقوالب المفترضة ويتمّ إثباتها في موضعٍ آخر، والتي لو تمّ الاهتمام بها لتركت تأثيرها على مختلف فروع هذا العلم؟

بعبارةٍ أُخرى: إنّ التأصيل يعني معالجة العلوم القائمة وجعلها صالحة لفهم ظواهرنا الاجتماعيّة، وإنّ تقليدها بحذافيرها لا يجدي شيئاً؛ لأنها إنما تناسب الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة التي تمخضت عنها، وأما إبداع العلوم الاجتماعيّة أو العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة فهو يستدعي أسسها وأساليبها الخاصّة بها، والتي ينبغي القيام بها بعد توفرها.

* يمكن التمثيل بماركس في بحوثه حول أساليب الإنتاج وما رسمه على أساسها

من نماذج للثورة، وقد ظهر في الآونة الأخيرة نموذج إنتاجي آخر باسم أسلوب الانتاج الآسيوي، فيمكن إضافته إليه وإجراء الدراسات عليه، وعدّ ذلك نوعاً من التأصيل. أي لو دقق المفكرون الشرقيون والآسيويون وأضافوا أساليبهم الإنتاجيّة إلى الأساليب الأُخرى، لأمكن عدّ ذلك نموذجاً للتأصيل ينسجم مع مجتمعاتهم.

أجل، أي أنّ ماركس لم يكن وضعيّاً، ولذلك كان ملتفتاً للفوارق بين المجتمعات، واختلاف ظروفها التاريخيّة، فلم يصرّ على تعميم النموذج الذي رسمه للغرب ـ مستفيداً من ظروفه التاريخيّة والثقافيّة ـ على سائر بلدان العالم الأُخر، إذ أدرك من خلال دراسته التمهيديّة لتلك المجتمعات اختلاف ظروفها عن الغرب، فالتفت إلى أنّ هذا النموذج الذي أعدّه للبلدان الغربيّة من خلال تحوّلاتها التاريخيّة لا يقبل التعميم، بل تجدر دراستها بشكلٍ منفصل للوقوف من خلال ظروفها التاريخيّة على ما يناسبها. وعليه، إذا أردنا الاستفادة من هذا المثال يمكن القول بأنّ ماركس لم يكن وضعيّاً، ولم يؤمن بإمكانيّة تعميم النظام الفكري بالمطلق ونقله من مكانٍ لآخر.

لماذا فشلت مشاريعنا في أسلمة أو تأصيل العلوم الاجتماعية؟!

□ ما الذي يمكن لجامعاتنا فعله في هذا المجال، وما الذي فعلته حتى الآن؟ فمثلاً هل بُذلت جهودٌ في علم اجتماع الثورة تنأى بنفسها عن النظريّات السائدة لتعمل على تحليل الثورة الإسلاميّة من خلال الالتفات إلى الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة لمجتمعنا؟ أو لا يزال التقليد واستنساخ النظريّات الغربيّة هو السائد؟

* تمّ طرح هذا البحث بجديّة بعد الثورة، ولكن برغم ذلك يبدو لي حتى الآن عدم توفر الظروف المناسبة لتأصيل العلوم الاجتماعيّة، ولم تبذل جهود كافية في هذا المجال، ولا زلنا مستهلكين للعلوم الغربيّة المستوردة، وذلك لافتقار التأصيل إلى عمل بحثي جاد.

أرى إمكانيّة طرح التأصيل في عدّة سطور، وربما كانت الخطوة الأولى نحو التأصيل تكمن في التعرّف على العلوم ومفاهيم النظريّات الغربيّة بشكلٍ عميق، وفي الخطوة الثانية لابد من التعرّف بشكلٍ جيّد على مجتمعنا من الناحية التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، ومن ثمّ يتمّ السعي إلى توظيف تلك المفاهيم والنظريّات في فهم وتحليل ودراسة المسائل والظواهر الاجتماعيّة وعرضها في تلك القوالب، للوصول إلى أدنى أنواع

التأصيل لهذه العلوم، ولكننا لا نرى حتى هذا المقدار البسيط من التأصيل، وذلك:

أوّلاً: لأنّ الكثير من الذين يتداولون هذه العلوم لم يتعرّفوا عليها بشكلٍ كامل وعميق، إذ لا تعدو معلوماتهم كونها مجرّد مدركات سطحيّة عن النظريّات وقوالب العلوم الاجتماعيّة الغربيّة.

وثانياً: عدم معرفة مجتمعهم وتاريخهم وثقافتهم بشكلٍ جيّد.

وأرى القليل من المتخصصين في العلوم الاجتماعيّة عندنا يستوفي كلا الشرطين، كما أنّ الأوضاع الراهنة تحول دون تحقق هذه الظروف، إلا أنّ التأصيل في أعمق المستويات بحاجة إلى دراسات أساسيّة وجادّة قلما حظيت باهتمامنا.

إنّ الدراسات الأساسيّة بغية نقد وتعديل النظريّات والمفاهيم المستوردة من الغرب عمليّة جادّة، تهدف إلى إعادة التعريف بهذه المفاهيم والنظريّات بغية رفع مستوى ملاءمتها وتطبيقها على أوضاع مجتمعنا ومسائلنا التاريخيّة والثقافيّة، والإفادة منها في دراسة مسائلنا الاجتماعيّة. وتعدّ هذه العمليّة أكثر تناسباً للتأصيل، ولكن قلما شاهدنا من يعمل عليها. فإنّ هذه العملية تستلزم الإيمان بالعلوم الاجتماعية. وللأسف الشديد فإن مستوى الإيمان بالعلوم الاجتماعيّة والإحساس بالحاجة إليها في مجتمعنا متدنٍ للغاية. وتبعاً لذلك كان شأن ومنزلة المختصّين في العلوم الاجتماعيّة منخفضاً للغاية أيضاً.

ومن هنا، لا يتمّ تمويل المشاريع اللازمة لهذه العلوم، خصوصاً في مجال التحقيقات الأساسيّة، وإذا كان هناك مثل هذا التمويل فهو على أدنى المستويات، ولذلك لا نرى تأصيلاً. وهكذا الأمر بالنسبة لما بعد الثورة، فبرغم الحديث حول تأصيل أو (أسلمة) هذه العلوم، لم يُقم بنشاط جادّ في هذا المضمار، ولذلك لا نزال مستهلكين في هذا المجال كما كنا.

لماذا حصل الانفصال بين الحوزة والجامعة؟!

□ في حدود ما بلغني فإنّ الجامعات هي التي تتكفل بموضوع التأصيل، وأمّا فيما يتعلق بالأسلمة بالمعنى الذي ذكرتموه فيبدو لي أنه من شؤون الحوزات العلميّة. **فهل يتعيّن على الجامعات أن تكون ناشطة في هذا المجال أيضاً؟ أو أنّ ذلك متعيّن على كلتا المؤسّستين؟**

* فيما يتعلق بإنتاج العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة يمكن للحوزة العلميّة الدينية بحسب القاعدة أن تضطلع بدورٍ مهم، خصوصاً في بعض الفروع الموجودة فيها، كما توجد هذه الإمكانيّة في الجامعات أيضاً، حيث يمكن لذوي المواهب الفكريّة العالية أن يضطلعوا بهذا الدور. وعلينا أن ندرك أنّ الانتاج والنشاط العلمي لم يعد أمراً فرديّاً وذوقيّاً، بل هو عمليّة منظمة ومنهجيّة تستغرق وقتاً طويلاً. بعبارة أُخرى: يجب قيام مجموعة من الذين يتمتعون بكفاءات فكريّة عالية ذات رغبة وحسّ ديني متين لتعمل بشكل منظم في مؤسسات تحقيقيّة ودعمها بالمستوى المطلوب؛ ليكون بإمكانها بذل كلّ ما بوسعها لإنجاز عمليّة الإنتاج العلمي الجاد. وعندها يمكننا التفاؤل بظهور النتاجات العلميّة الجادّة. وفي حدود علمي قلما عُمل على هذا الصعيد، وهذا بحاجة إلى افتراض تمهيدي يتطلب منا الإيمان بجدوائيّة العلوم الاجتماعيّة وضرورتها للمجتمع؛ لنتمكّن من اتخاذ الخطوات اللاحقة في هذا المضمار، وللأسف الشديد لا نرى مثل هذا الإيمان في المجتمع وعند غالبيّة المسؤولين، ولذلك لا نرى أيّ خطوات جادّة في هذا المجال.

□ البحث التالي المرتبط إلى حدّ كبير بأسلمة العلوم، يتعلق بمسألة الحوزة العلميّة والجامعة والوحدة بينهما، فقد كانت الحوزات العلميّة وعلماء الدين قادة العلم والثقافة في إيران لسنوات متمادية. ثمّ ظهرت الجامعات تدريجيّاً، وباتساع رقعة المؤسسات الجامعيّة ومهدها الخاص أخذت الهوّة تتسع بين هاتين المؤسستين شيئاً فشيئاً، حتى جرّدت الحوزة العلميّة ممّا كانت تضطلع به من الأعمال في مؤسّستها التعليميّة والعلميّة، لتدفع إلى مؤسّسة علميّة أخرى هي الجامعة، ما أردت معرفته منكم هو سبب الانفصال الملحوظ حتى هذه اللحظة بين الحوزة العلميّة والجامعة؟ هناك من يرجع هذا الانفصال إلى الاختلاف الماهوي للعلوم الموجودة فيهما، وهناك من يذكر سلسلة من الأسباب الاجتماعيّة لهذا الانفصال ويقول: لقد ظهر الانفصال بحدوث الانشقاق في البنية الاجتماعيّة للمجتمع الإيراني، وإنّ كلاً من الحوزة والجامعة يمثلان تلك البنية، وأما اختلاف علومهما فليس بالشيء الذي يؤدي إلى استحالة التوفيق والوحدة بينهما، هذا ونحن نشاهد في الغرب توافقاً إلى حدّ ما بين العلم والدين، كما كان هناك تعايش قبل ذلك في ذروة الازدهار الذي شهدته الحضارة الإسلاميّة بين العلم والدين، وعليه فالوحدة ليست مستحيلة. غاية الأمر أنّ للهوّة القائمة جذوراً عقائديّة، واجتماعيّة في بعض وجوهها،

وقد احتجب هذان العاملان خلف العلوم الخاصّة لكلّ من هاتين المؤسّستين متمسكين بقيمهما وأذواقهما الخاصّة، فما هو رأيكم؟ وإلى أيّ سببٍ توعزون الاختلاف بينهما؟ هل ترجعون الانفصال إلى الاختلاف الماهوي بين علومهما؟ أو إلى الجذور الاجتماعيّة؟

* لو عدنا بنظرةٍ تاريخيّة إلى الماضي لوجدنا نظاماً تعليميّاً منسجماً، فمثلاً كانت لدينا (الكتاتيب) وكان هناك من يمارس الدراسة فيها على مستوى المقدّمات، ليرتقي بعدها المدارج العليا ليصل إلى الحوزة العلميّة التي تعدّ من أعلى المستويات في مجال العلوم. وفي هذه المرحلة نجد اتساعاً خاصّاً في العلوم الحوزويّة في سطوحها العالية. ولم تكن العلوم المبحوثة مقتصرة على العلوم الدينيّة الصرفة، بل نجد علوماً في الطب وغيره. إلاّ أنّ هذه الوتيرة توقفت بعد مدّة طويلةٍ من الزمن، فاقتصر النشاط العلمي في المدارس الحوزويّة على العلوم الدينيّة فقط. وربما لو استمر النهج السابق على ما كان عليه وتمّ تطويره، لظهرت أرضيّة خصبة لإنتاج العلوم الإسلاميّة في المجالات كافة. ولكن بالنظر إلى توقف هذا النهج واقتصار النشاط على الدروس الدينيّة البحتة أُصبنا بنكسة في هذا المجال، في حين قام الغرب بالاهتمام بهذه العلوم والعمل على تطويرها، فأنتج من خلالها علوماً جديدة. فمثلاً لو اطلعنا على مؤلفات ابن سينا لوجدناه عالماً له دراسات في الدين والفلسفة والطب، وقد عمل الغربيون على أخذ مؤلفاته وعملوا من خلال تأصيلها على تطوير العلوم الحديثة. ثمّ نصل إلى مرحلة نجد فيها العالم الغربي متقدّماً، ونجد بلداننا بحاجةٍ ماسّة لعلومه الحديثة. وعليه، كان لزاماً على هذه البلدان أن تستورد هذه العلوم، وهو ما قامت به بدافع الإجبار والاضطرار. إلاّ أنّ تلك العلوم بما لها من الاختلاف لا تجد لنفسها موضعاً داخل مؤسّساتنا الدينيّة. فكان من الضروري إنشاء مؤسّسات أُخر لتناسب تلك العلوم، وهي ما تحوّلت فيما بعد إلى جامعات حديثة في بلدان العالم الثالث مثل بلادنا. وبذلك ظهر الاختلاف بين الجامعة والحوزة العلميّة.

ما معنى الوحدة بين الحوزة والجامعة؟ وحدة الأهداف والشعور بالمساواة والمشاركة...

□ إذن هناك حاليّاً مؤسّستان علميتان في بلادنا هما الحوزة العلميّة والجامعة، وهناك اختلافٌ ماهويّ في العلوم التي تدرس فيهما، وقد ظهر تقابلٌ بينهما في بعض

المفاصل التاريخيّة المعاصرة في بلادنا، وبعد الثورة وبالنظر الى حساسيّة هاتين المؤسستين العلميتين، تمّ التأكيد وعلى وجه الخصوص من قبل السيد الإمام الراحل الخميني رحمه الله على قيام الوحدة بين هاتين المؤسستين؛ ليظهر بعدها البحث القائم حالياً حول الوحدة بين الحوزة والجامعة. برأيكم ما هي ماهيّة هذه الوحدة وما هو مراد الإمام الخميني رحمه الله منها؟ فهل المراد هو الوحدة في المبادئ أو الأهداف؟ إذ يرجع البعض هذه الوحدة إلى سلسلة من العلوم، بأن تعمل الجامعة على دراسة المناهج الحوزويّة، وأن تعمل الحوزة العلميّة على دراسة المناهج الجامعيّة، فهل هذا صحيح أم أنّ المراد شيءٌ آخر؟

* هناك تصوّرات مختلفة في هذا الشأن؛ وذلك لعدم تعريف مفهوم الوحدة أو التنسيق بين الحوزة والجامعة بشكلٍ جيّد، وأحياناً قد لا تؤدّي التعريفات المطروحة إلى قيام هذه الوحدة فحسب، بل وقد تؤدّي إلى زيادة هوّة الاختلاف وسوء الظن بينهما.

برأيي أنّ بحث الوحدة بين الحوزة والجامعة شبيهٌ إلى حدّ كبير بالوحدة بين كليّة للعلوم الاجتماعيّة وكليّة للعلوم الطبّية، فما هي الوحدة التي يمكنها القيام بين هاتين الكليتين؟! برغم كونهما من مؤسسة واحدة هي الجامعة، وقد تكونان في جامعةٍ واحدة، ومع ذلك لا يمكن تصوّر الوحدة بينهما. نعم برأيي هناك إمكان تصوّر الوحدة بمعنى إيمان كلّ منهما ـ رغم اختلاف فروعهما العلميّة ـ بأنّ له رسالة عليه أداؤها والاضطلاع بها تجاه أبناء جلدته ومجتمعه.

بعبارةٍ أُخرى: إنّ المجتمع بحاجة إلى خدمات جملةٍ من المختصّين في هذه الفروع العلميّة، وإنّ على المختصّين في مختلف الفروع الاجتماعية والطبيّة ـ رغم الاختلاف الماهوي بين فروعهما الاختصاصيّة ـ الاتحاد في قبول هذه الحقيقة، وهي حاجة المجتمع إلى خدماتهما الماديّة والمعنويّة على قدم المساواة، وضرورة التنسيق بينهما لتوفير الخدمات التي تتمخض عنها فروعهما التخصصيّة، من دون أن يكون لكلٍّ منهما شعور بالاستعلاء على الآخر. ولو آمن كلّ من العاملين في سلك الحوزة العلميّة والجامعة بهذه الحقيقة فسوف نصل إلى أدنى مستويات التآخي والتعايش، وستزول تلك الفوارق التي ظهرت على مرّ الأزمنة والحقب التاريخيّة ودعت الجامعي إلى رفض عالم الدين، ورفض عالم الدين للطالب الجامعي. وعندها ستغدو الجامعة والحوزة العلميّة عضوان في جسد المجتمع الواحد يحظيان بمنزلتهما اللائقة، ويضطلعان بدورهما في المجتمع. وأرى أنّ تأكيد الإمام

الخميني على الوحدة بين الحوزة والجامعة إنما كان يهدف إلى القضاء على تلك النظرة التاريخيّة السلبية التي كانت قائمة بينهما. كما يمكن تصوّر الوحدة المؤسساتيّة بين الحوزة والجامعة، وذلك بأن تتشابها في الأنظمة والمؤسسات. فبإمكان كلٍّ منهما الإفادة من خبرات الآخر. فقد استفاد الغرب في إقامة جامعاته من أنظمة المدارس الإسلامية على نطاقٍ واسع. فيمكن للحوزات العلميّة بدورها أن تستفيد من الأساليب الإداريّة السائدة في الجامعات أيضاً.

وبعد الثورة، حدثت تغييرات كبيرة في الحوزات العلميّة حتى أصبحت من الناحية التنفيذيّة أكثر شبهاً بالوضع السائد في الجامعات. ويمكن تطوير هذا التناغم في المجالات الأُخر، خصوصاً في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة لتتحوّل إلى تنسيق وتعاون، وذلك لتقارب نوع موضوعيهما، بل ربما كان موضوعاهما واحداً، غاية الأمر هناك اختلاف في زاوية النظر إليهما، وعليه يمكن التأسيس للتعاون والتنسيق العلمي المشترك بين الحوزة والجامعة في هذه الفروع العلميّة، أو أن يكون هناك حوار بينهما في هذا المجال على أقلّ التقادير بغية تحطيم جدار العزل الحائل بينهما، إلاّ أننا لم نشاهد حتى هذا المستوى من التعاون بين هاتين المؤسستين. فمثلاً من بين العلوم الاجتماعية نجد اهتماماً في علم الاقتصاد في الجامعات والحوزات العلميّة، فيحدث أحياناً أن تمسّ الحاجة لدى الجامعيين إلى معرفة بحوث الاقتصاد الإسلامي، وعليه يمكن لأقطاب هاتين المؤسستين الجلوس إلى بعضهما والتباحث بشأن المواضيع المشتركة بينهما في هذا الخصوص، وسيؤدّي ذلك الى تعزيز الأُلفة والتعاون بينهما، وقد يؤدّي إلى إنجازاتٍ علميّة جديدة وإبداع علوم أكثر نفعاً لأوضاعنا الراهنة.

الخلفيات النفسية والمعرفية لحوادث الانفصال بين الحوزة والجامعة

□ أشرتم إلى ضرورة الحوار المتواصل بين علماء الدين والجامعيين للوصول إلى الوئام المطلوب وإزالة حجب الفرقة بينهما. وأقول: ربما أمكن إرجاع أسباب الفرقة والتباعد بين هاتين الطبقتين العلميتين الى مجموعتين: إحداهما الأسباب التي تعود إلى بعض الرؤى والأحكام الخاصّة، والتي قد تكون لها جذور تاريخيّة. وبالإمكان القضاء إلى حدٍّ ما على هذه الأسباب بهذه الطريقة، خصوصاً بعد الثورة، حيث يتواجد في

الجامعات طبقة جديدة من الجامعيين والأساتذة الذين هم في غالبيّتهم من المتدينين. ولكن لا زلت أتصوّر وجود مانع يعود إلى ماهيّة العلوم الجامعيّة وخاصّة العلوم الإنسانيّة منها، الأمر الذي يؤدّي إلى ظهور رؤية سلبيّة تجاه هذه العلوم. وكما تعلمون فإنّ الانفصال الذي وقع بين الدين والعلم لدى الغرب إنما كان سببه يعود إلى تعريف ذلك العلم تعريفاً جديداً ألغى بنزعة متطرّفة علميّة ما كان مثل الفلسفة والأخلاق والإلهيّات وغيرها، واعتبارها أموراً فارغة وجوفاء. فالذي أريد قوله هو أنّ العلوم التجريبية بما لها من خصوصية تسعى إلى تعريف كل أمرٍ مهما كان جزئيّاً وجعله خاضعاً للتجربة وملموساً، حتى أخذ ينظر إلى هذه العلوم نظرة سلبيّة، خصوصاً فيما يتعلق بالعلوم الإنسانيّة، ونعلم أنّ بإمكان علوم من قبيل علم النفس والاجتماع أن تضطلع بدور الدين في المجتمعات التقليديّة وتسعى إلى الحلول محلّ الدين في إقرار الانسجام واللحمة الاجتماعية، فتسعى هذه العلوم بطريقة من الطرق إلى الاضطلاع بدور الدين، ممّا يُفهم منه إمكان الاستغناء عن الدين بعد بلوغ المجتمعات مرحلة متقدّمة من الحضارة تغنيهم عن الدين والمؤسسات التي تضطلع بدور الدين. في حين غالباً ما تنعكس هذه الرؤية على الجهة الأُخرى التي قد لا تكون بالضرورة كذلك. أي أنّ المنزلة والرفعة والعلو الذي اعتبر لعلم الإلهيّات والفلسفة حتى وسمت بـ(أمّ العلوم) أدّى إلى ظهور تلك الرؤية السلبيّة تجاه هذه العلوم. وباعتقادي أنّ طريق الحلّ يعود إلى إبداع العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة التي هي تلفيق من هذه العلوم. وعندها سيجد كل منها مكانه المناسب وتزول تلك الرؤى السلبية لكل منهما تجاه الآخر. فما هو رأيكم في ذلك؟

* لا تقتصر هذه الرؤية السلبيّة على الحوزة والجامعة، بل نجد هذه الرؤية حتى بالنسبة لفروع العلوم الجامعيّة، بل وتوجد هذه الرؤية السلبية في البلدان الغربيّة أيضاً. بل إنك لتجد هذه الرؤية في الغرب ليس بين العلوم التجريبيّة والعلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة فحسب، وإنما تراها أيضاً حتى بين بعض فروع العلوم الاجتماعيّة، إلا أنّ ذلك لم يمنع من وجود علم الطب والفيزياء ومختلف أنواع العلوم الإنسانيّة، ومنها الفلسفة والأدب وأمثالهما في جامعة واحدة من جامعات الغرب، وهو ما نشاهده في بلادنا أيضاً، حيث نجد جامعة طهران تشتمل على كليّة الإلهيّات مضافاً الى كليّة الفيزياء. وعليه أرى أنّ هذا التفكيك راجع إلى الموضوع الذي يعالجه كلّ واحدٍ من هذين العلمين. من جهة

أُخرى لا يمكن إنكار نزعة الأنا في الإنسان التي تدعوه إلى تصوّر أفضليّة مجاله التخصصي على سائر التخصصات الأُخر، ولكن لا ينبغي أن يصل الأمر بهذه الأنا إلى إلغاء التخصصات الأُخر وقطع الطريق أمام التعايش والألفة، والانشغال بالتنازع والسعي إلى اجتثاث الآخر بدلاً من قيام كلّ فردٍ في مجال اختصاصه بالعمل على أحسن وجه من أجل إعلاء شأن البلاد، فهذه مسألة يجب على الجميع اجتنابها. وكلما أمكننا بيان منزلة العلوم المتعلقة بالحوزة والجامعة في حياة المجتمع العامّة وتم توضيحها للمتخصصين، ربما توصلنا إلى التخفيف من حدّة سوء الظنّ، وهذه الرؤية السلبيّة، فمثلاً لو تحدّث طبيبٌ إلى مختصٍ في علم الاجتماع واطلع على مجال عمله وأُسلوب نشاطه وبحثه، لأدرك أنّ علم الاجتماع لا يقلّ أهميّة عن علم الطب، ولو أدرك جدوائيّة هذا التخصص في حلّ المشاكل الاجتماعيّة لوقف على ضرورة هذا الاختصاص وعمل على إجلاله، وعندها ستنهار بينهما جدران الفرقة والتباعد ليحل محلّها الوفاق والوئام، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الوحدة بين الحوزة والجامعة.

هل حصل إخفاق بعد الثورة في التوفيق بين الجامعة والحوزة؟ ولماذا؟

 ما هي برأيكم نقاط القوّة والضعف في ما تمّ إنجازه بعد الثورة في التقريب بين الحوزة والجامعة؟

* أرى هناك أعمالاً قد أنجزت في الظاهر، إلاّ أنها لم ترق إلى الجديّة على المستوى العملي، فمثلاً لم يتمّ تعريف مفهوم الوحدة بين الحوزة والجامعة بشكلٍ جيّد، فليس هناك تصوّر واحد عن هذه الوحدة في الحوزة والجامعة، في حين كان من المفترض معالجة هذه المسألة قبل كلّ شيء، ومن الأعمال التي أُنجزت إقامة اجتماعات سنويّة برعاية مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، ويبدو أنها لم تكن ذات تأثير يذكر. وعليه، فإنّ ما تمّ إنجازه أقلّ بكثيرٍ من حدود المتوقع.

 ما هي برأيكم موانع قيام هذه الوحدة؟

* أحدها عدم التعريف الواضح لنوع هذه الوحدة، والآخر ما كان سائداً من سوء الظن بين الحوزة والجامعة، حيث كانت الحوزة وعلماء الدين ينظرون إلى الجامعة والجامعيين بوصفهم عرابي الثقافة الغربية، الأمر الذي لا يؤدي إلى تقليص الهوّة بينهما،

بل ويزيدها تباعداً وقوّة. وحينما تحدّث الإمام الراحل الخميني عن الوحدة بين الحوزة والجامعة لم يرم إلى إلغاء إحداهما لصالح الأخرى، أو دمج إحداهما في الأُخرى، أو التقليل من شأن إحداهما. بل، إنّ هذا النوع من الدعوة يحمل في طيّاته إيماناً بتعادل هاتين المؤسستين في وزنهما العلمي وتأثيراتهما الاجتماعية. لذا عليهما في عين تعادلهما أن يسعيا إلى التعاون والتنسيق بينهما لحل المسائل الاجتماعيّة، والعمل على هداية المجتمع بوصفهما ثقلين فكريين عظيمين. وعليه، لابدّ قبل كلّ شيء من تعريف صحيح لهذه الوحدة، يضمن إثبات تساوي هاتين المؤسستين وأهميتهما، واعتبار ذلك بداية لتحقيق هذه الوحدة، وإلاّ فلن يكون بإمكاننا إيجاد الحلول لأوضاعنا الاجتماعية، وسيبقى الكثير منها قائماً على هيئته السّابقة.

الحوزة العلمية

بين الانفتاح والانغلاق، الركود والتجديد

حوار مع الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني(*)

ترجمة: صالح البدراوي

إيماناً منها والرأي الآخر، تقوم «نصوص معاصرة» بنشر الحوار الذي أجرته مجلّة «حوزة» مع الشيخ واعظ زاده الخراساني، وتعقبه بردٍّ عليه من بعض أساتذة الحوزة العلمية (التحرير).

مدخل

ديمومة الحوزات العلمية وبقاؤها بالتجديد والانفتاح الفكري، وبالرؤى المضيئة النيرة التي تستأصل جذور الجهل، وتنشر آفاق المعرفة وتسطّر الملاحم. وبالينابيع التي تستمد عطائها من الأفكار النقية الخالصة والأصيلة، فتروي الأرواح المتيّمة الولهى في كل آن ومكان فتغمرها حيويةً وألقاً.

التجديد الفكري، والأفكار المتألقة والملهمة، تمنح الحوزات العلمية روحاً جديدة وتحدث فيها ثورة شاملة في مختلف ميادينها الفكرية والعلمية وتفتح أمامها آفاقاً نيرة.

وعندما يصبح التجديد الفكري، هو القاعدة والأساس وينشر لواءه على جميع مفاصل الحوزات العلمية والدينية، فإنّ الأفكار النيرة، الصادرة عن الأذهان المتقدة بضياء منهج التجديد الفكري، تتجدد في كل آن، فتشع بأنوارها وتشمخ بقامتها أمام الظلمات وتضرب سداً مهيباً من البهاء والضياء.

(*) فقيه وعالم دين بارز، من تلامذة الإمام البروجردي، ومن منظري التقريب بين المذاهب، أثارت أفكاره أكثر من جدل في إيران.

التجديد الفكري، يورق شجرة الحوزات العلمية على هام الزمان وصرح الوجود الشامخ، وينفث في جسدها، في كل آن، روحاً جديدة وحياة متلألئة، تقيها من المصائب والويلات ومن كل نائبة تريد أن تكسر كبرياءها، وتحول دون حضورها المهيب، لتمارس دورها الخلاق في ميادين الإبداع الكبيرة، الحيوية، المصيرية والتغييرية الشاملة، فتلجأ إلى خيار الانزواء والانكفاء والخروج من عجلة الحركة ومواكبة الزمن.

وفي ظل بريق التجديد الفكري، ستمتلك الحوزات العلمية، طاقة فريدة، وترفع لواء التجديد على بوابة الحكمة والمعرفة بكل ثقة واقتدار، ودونما خوف من الحراب المشرعة، والمكائد والدسائس، وتهبّ لمقاتلة جيوش الجهل بكل شجاعة وإقدام، وتعبر من الشعاب الوعرة بخطوات راسخة واثقة دونما تردد، وتطوي الفيافي والقفار المرعبة، وتخوض غمار المستنقعات والأوحال التي تعيق مسيرتها، وتنهض بهمة عالية مؤثرة وبمواجهة شاملة، ضد من يصنعون المستنقعات الآسنة، وينشرون الخرافات والجهل، ومحترفي الموت الأسود.

التجديد الفكري، لو تسنى له أن يغوص في ثنايا الحوزات العلمية، ما ظهر منها وما بطن، وأن يغمر ببريقه الصدور العامرة، سوف لن يطول ترقبنا حتى نشهد إبطاله لطلسم الليل، ويمزق سدى الأفكار وأنسجتها الخرافية، التي تبعث على التأخر، والشل، والاضمحلال، والظلامية فتكشف بالتالي عن الفجر الصادق، للمنتظرين بزوغ فجر الأفكار الأصيلة.

وهذه هي رسالة الحوزات العلمية ومسؤوليتها الكبيرة الملقاة على عاتقها، بأن تعمد إلى الحد من نسج خيوط الجهل والتحجر الخفية، في زوايا ذهنها وبيئتها الفكرية، من خلال اعتصامها بكهف الحكمة والعقلانية الحصين. تلك الخيوط التي من الممكن أن تلتف حول منافذ الذهن الشاخصة للنور ومهاده الحاضنة للأفكار، على إثر عدم الاهتمام، والغفلة، وعدم الورود المتواتر على كوثر القرآن ومنهله الرقراق العذب، والسنة السمحاء ومذهب أهل البيت الأطهار عليهم السلام، والجهل بأحوال الزمان، وعدم المعرفة بهذه الضجة المثارة من حولنا، وبقعقعة النظريات والأفكار... وغيرها كثير، فتمنعها بالتالي من النظر إلى الآفاق والمديات الرحبة النيرة.

هذا الحوار حلقة في سلسلة الانفتاح والتجديد في الحوزات العلمية نجريه مع علَم

من أعلام هذه الحوزات ألا وهو سماحة العلامة الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني.

المنهج التجديدي للحوزة العلمية، من المقولات التي تستحق أن يستنطق أهل الرأي وجهات نظرهم، لإلقاء المزيد من الضوء على مختلف جوانبها، وتناول خلفياتها بالبحث والتمحيص، والكشف عما يجب وما لا يجب القيام به لديمومة بقاء هذا المشروع. من هنا، قصدنا سماحتكم لكي نستمع إلى ما ترونه في هذا المجال ونتعرف على آرائكم لنقدمها لطلبة العلوم الدينية وأهل العلم بهدف تعميم الفائدة.

□ في البداية، وقبل الدخول في الموضوع، يا حبذا لو تتفضلون علينا بتوضيح أي مقترح أو ملاحظة معينة لديكم، بخصوص موضوع الحوار.

مبادئ الانفتاح والتجديد

* ابتداءً، أرى من الضروري أن أبين عدة نقاط أساسية سبق وأن وضعتها لموضوع التجديد الفكري في الحوزة العلمية، لكي يتسنى للطلبة الذين بصدد متابعة هذا الموضوع، الاطلاع على ضروريات هذا الأمر وحيثياته. وهذه النقاط عبارة عما يلي:

١ـ التخلي عن العصبيات التقليدية

عادة ما يكون الأمر بهذه الصورة، إذ إنّ بعض الطلبة يحمل معه نفس الذهنيات والعصبيات التقليدية التي كانت تستحوذ عليه قبل مجيئه إلى الحوزة العلمية. حتى إنه يلاحظ أن بعض الأفراد لم يفلحوا في تنقية أذهانهم وأفكارهم منها إلى آخر العمر. وهذا النمط من الذهنيات، يعد مانعاً كبيراً أمام التجديد الفكري للحوزة العلمية ولا بدّ من تصحيحه.

٢ـ الاستفادة من مصادر التراث الإسلامي بمذاهبه كافة

جميع المصادر والنصوص الإسلامية، سواء الشيعية منها أو السنية، والتي يتم الاستفادة منها في ميدان الأبحاث والدراسات الإسلامية، يجب أن تخضع بأجمعها للمراجعة. ولا بدّ لنا من السعي إلى فهم جميع المواضيع الإسلامية من قبيل: مسألة الاجتهاد، الفقه، الإمامة، المسائل التاريخية... وغيرها، من تلك النصوص بشكل محايد.

٣ـ الابتعاد عن التفريط والإفراط المذهبيين

إذ لا بدّ من الابتعاد عن الإفراط والتفريط في مدح وذم الصحابة والتابعين وبقية علماء الفريقين.

٤ـ الترفع عن الاعتقاد بالأحقية المطلقة

مهما بلغ الإنسان من الاطلاع والمعرفة، إلا أنه من الممكن أن يكون قد فهم أمراً ما بشكل خاطئ أو سمعه بشكل غير صحيح، وبالنتيجة، يمكن أن يخطأ في اجتهاده. من هنا، إذا كان يظن بنفسه خيراً على الدوام وفي كل آن ومكان، فإن هذا الأمر سيصبح سبباً لعدم توصله لبعض الحقائق. وبناء على ذلك، يجب أن لا يظن بأن الحق معه في كل الأحوال. وانطلاقاً من ذلك، فإن المجتهدين يكتبون في الرسائل العملية: «العمل بهذه الرسالة مجزي» أي يجب أن لا يُظن بأن كل ما جاء فيها، هو الحق والصواب.

٥ـ التمحيص في المسائل القابلة للاجتهاد

باب التحقيق والبحث مفتوح تماماً في المسائل الاجتهادية. وكذا الحال في مجال المنقولات أيضاً، إلا أنها لا تقبل الاجتهاد بقدر المسائل الاجتهادية، وإن كان باب التحقيق لم يغلق بشكل كامل.

٦ـ أخذ تاريخ الإسلام من المصادر الأولى

لا بدّ من الرجوع إلى المصادر الأولى في الأبحاث التاريخية، من قبيل: طبقات ابن سعد، سيرة ابن هشام المأخوذة أساساً عن سيرة محمد بن إسحاق من رواة الإمام الصادق عليه السلام، وشرح نهج البلاغة لابن أبي حديد. ومن ثم الرجوع إلى الكتب التاريخية التي كتبها الطبري وأمثاله، وكذلك الدراسات التاريخية التي قام بها المتأخرون من علماء الشيعة والسنة. كما أن الدراسات التي قدمها المتأخرون من علماء مصر، وخاصة خلال المئة عام الأخيرة، تعد بحق دراسات جديدة في هذا المجال. وحصلت في فترة كان فيها المثقفون الإسلاميون يقرؤون في الغالب مقالات المصريين، ومن بين العلماء الشيعة هناك علماء مجددون، مثل السيد شرف الدين، والسيد محسن العاملي، والشيخ محمد

جواد مغنية، وكاشف الغطاء وأمثالهم، قدموا دراسات جديدة في مجال تاريخ الإسلام تستحق الاهتمام.

٧ـ ضرورة القراءات التفسيرية المقارنة

وفي مجال قراءة كتب التفسير، ينبغي أن نقرأ اثنين من التفاسير بمزيد من التركيز: أحدهما تفسير «المنار» والآخر تفسير «الميزان» وبشكل مقارن؛ بمعنى أن لا ننظر إلى المواضيع الخلافية بينهما بشكل منفصل، بل نعمد إلى مطابقتها مع بعضها البعض.

٨ـ الرؤية الجديدة للسياسة والاقتصاد

المسائل الاجتماعية والاقتصادية، إما أنها لم تكن مطروحة في السابق، أو كان الاهتمام الأكبر ينصب على الجوانب الأخلاقية منها فقط. ففي المسائل السياسية كان الحديث يدور فقط حول مسألة الخلافة والإمامة. ولم تكن لدينا مسائل سياسية إسلامية بشكل منفصل. وأما الآن فإنّ المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، تحظى بالدراسة بشكل منفصل، آخذين بنظر الاعتبار الآراء الجديدة في هذا المجال.

٩ـ بناء الشخصية الدينية المثقفة المعتدلة

أفضل نموذج ومعيار للثقافة الدينية، هي كتابات الشهيد المطهري رحمه الله. وإذا كان من المقرر استشراف الثقافة الدينية المعتدلة والعميقة، لا بدّ من مطالعة كتبه.

١٠ـ التقريب الفكري بين المذاهب

فيما يتعلق بالتقريب بين المذاهب الإسلامية، يجب أن نحث الجهود في هذا الاتجاه قدر المستطاع. ولهذا الموضوع أهمية بالغة تؤثر على مسألة التجديد الفكري للحوزة العلمية؛ لأن التجديد الفكري يستلزم أن لا يتحدد الفكر داخل مذهب خاص، بل أن يصار إلى الاهتمام بالفكر والرأي في كل العالم الإسلامي على اتساع رقعته. ويجب أن لا يُصار إلى القول: بأن الاختلافات طالما أنها حدثت منذ بداية الأمر، وتعود إلى كون أحد

الطرفين محقاً والآخر غير محق، فلا يوجد - إذاً - أي سبيل للتقريب والتقارب بين الطرفين. وقد تطرقت في كتاباتي إلى ضرورة طرح المشاكل والاختلافات التي يعاني منها المجتمع الإسلامي[1]. وبينت أفضل الطرق للتقريب بين المذاهب، وقلتُ: إنّ التقريب بمعنى الوحدة السياسية أو الوحدة في الأفكار الدينية ليس صحيحاً وهو أمر غير ممكن أيضاً، ولكن التقريب بمعنى تفهّم الآخر والاستماع إليه والاقتراب منه، فذلك أمر يمكن تحقيقه.

١١ـ السفر إلى الدول الإسلامية

أفضل آلية للانفتاح الفكري الديني للمدارس الدينية، تتمثل في السفر إلى الدول الإسلامية، وخاصة المهمة منها، مثل: الحرمين الشريفين، القاهرة، سوريا، لبنان، المغرب، الجزائر، الأندلس (إسبانيا)... وغيرها، إذ إن هذا الأمر يفتح ذهن الإنسان وفكره. ويرى بعض الأشياء في العالم الإسلامي عن قرب تجعله يغيّر رأيه وما يدور في ذهنه تجاه الإسلام والمسلمين.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، عندما نذهب إلى إسبانيا مثلاً، ونشاهد تلك المظاهر الإسلامية هناك، فأن أذهاننا ستتقلنا إلى أن بني أُمية، ذهبوا في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني وفتحوا تلك البلاد وشيدوا فيها أعظم حضارة إسلامية. وما زالت بعض آثارهم المهمة باقية لحد الآن.

مسجد قرطبة، عبارة عن صرح معماري، حتى إننا لا نملك مسجداً مثله في الشرق، وأُقيمت فيه الصلاة لعدة قرون، فكانت له من الأهمية بحيث إن المسيحيين وجدوا أنه من الحيف القيام بتخريبه، بل حافظوا عليه وأقاموا في وسطه كنيساً. وفي أطراف مدينة قرطبة، بنى أحد خلفاء بني أُمية مدينة تحمل اسم زوجته، وسماها (مدينة الزهراء). وباستثناء المسجد المذكور، فان البقية تعرضت للتخريب والدمار إلى حد ما، أثناء المعارك. وقد كتبت على جدران هذا المسجد، آيات من القرآن الكريم بخط الثلث بشكل جميل جداً، بحيث إنها تثير الدهشة والتعجب. وهذه من مظاهر الحضارة الإسلامية والمفاخر لجميع المسلمين. هذه الأعمال تنبهنا إلى هذه النقطة وهي كيف تمكن أولئك من إخراج الإسلام من محيط محدود، ونجحوا في التأثير على الأوربيين من

خلال الفتوحات في أوربا ونشر العلم والحضارة الإسلامية هناك.

وإحدى الأماكن الأُخر التي تعكس عظمة الحضارة الإسلامية، هي تركيا. فعندما ذهبت إلى هناك، كتبت رسالة إلى أحد الأصدقاء وقلت: من لم ير مدينة اسطنبول، كأنه لم ير العالم الإسلامي. فقد شيّد الخلفاء العثمانيون هناك مساجد مهيبة، ونشروا الإسلام من هناك وأوصلوه إلى قلب أُوروبا ـ مثل البوسنة والهرسك ... وغيرها ـ وما زالت آثارهم الإسلامية باقية لحد الآن.

وهكذا، ينبغي على المثقف الديني أن يسافر إلى البلدان الإسلامية الأُخر، مثل الباكستان، الهند، ماليزيا، وآسيا الوسطى وصولاً إلى روسيا وما سواها؛ ليشاهد الآثار الإسلامية عن قرب، وليتواصل مع علماء الإسلام ويتحاور معهم، كي يطمئنّ بأن الإسلام ما زال يربي العلماء في أحضانه.

إنّ مشاهدة تلك الآثار وإقامة هذه الوشائج، تحمل الإنسان على تجديد أفكاره، وأن نؤمن بأنّ الإسلام لا يقتصر علينا فقط، بل يجب أن نفكر بشكل أوسع وأكثر انفتاحاً. وهذا الانفتاح الفكري تجاه العالم الإسلامي، يؤدي إلى حصول التجديد الفكري في الإسلام، ويودي بالإنسان المسلم إلى الانعتاق والخروج من دائرة العصبيات والذهنيات الخاصة. ولو أخذت الحوزة العلمية بهذه الملاحظات التي أشرت إليها وجعلتها ضمن دائرة اهتماماتها، فإن طريق التجديد الفكري المعتدل، سينفتح على مصراعيه أمام طلبة العلوم الدينية والحوزات العلمية.

كيف يفترض أن نقرأ ظاهرة الفتوحات الإسلامية؟

□ منذ متى اهتم سماحتكم بالتعرف على العالم الإسلامي والوقوف على الأحداث التي تقع في البلدان الإسلامية، والاطلاع على الآراء والأفكار المطروحة هناك والتي تحظى باهتمام الشباب، وأن تهتموا بمقولة الانفتاح الفكري وتلجؤوا إلى الكتابة وتكتبوا لتوعية جيل الشباب في الحوزات العلمية الدينية؟

* لقد كنت أُتابع دائماً أخبار وأوضاع المسلمين والبلدان الإسلامية، منذ بداية دراستي في النجف الأشرف، ومشهد وقم المقدستين.

وفي عام١٣٣٨ ش الموافق لعام ١٩٥٩ م، شرعت بالكتابة وكتبت مقالة في مجلة

(مكتب إسلام). وفي ذلك الوقت صدرت هذه المجلة بهمة وأقلام بعض الأفاضل مثل: الآيات العظام: السيد موسوي الاردبيلي، سبحاني، مكارم الشيرازي، ونوري الهمداني وآخرين، ومنهم الإمام موسى الصدر ومجد الدين المحلاتي. والموضوع الذي اخترته للكتابة يرتبط بالتجديد والانفتاح الفكري. وقد نشر هذا الموضوع في مجلة (المدرسة الإسلامية)، في السنة الأولى تحت عنوان: «فتوحات الإسلام».

وكان هدفي من طرح هذا الموضوع، هو القول بأن جميع المسلمين قد شاركوا في الفتوحات الإسلامية، حتى إن حصة الآخرين في المشاركة كانت أكثر من حصتنا بكثير؛ خاصة وأنه خلال هذه الفتوحات، كانت الخلافات تظهر أحياناً بين الشيعة والسنة، وبالتالي لم تحقق هذه الفتوحات أهدافها، أو كانت تتعرض للخسائر. ففي فتح الأندلس مثلاً، نجد أنّ أحد العوامل التي أدت إلى أن يفقد المسلمون تلك البلاد، بالإضافة إلى مسألة الاختلافات بين الحكام أنفسهم هناك، هي أن الشيعة الموجودين في المغرب، دخلوا إلى الأندلس وأُثيرت مسألة الخلافات الشيعية والسنية.

ووجدت أن المسلمين في إيران، لا يعرفون شيئاً على الإطلاق عن الفتوحات الإسلامية آنذاك، ويعتقدون بأن كل ما هو موجود في الساحة، يتمثل بالفتوحات والانتصارات التي تحققت على يد الإمام علي عليه السلام في معارك صدر الإسلام فقط.

حتى إنّ بعض الأفاضل، مثل المرحوم آية الله الحاج السيد رضا الصدر، لم يكن مبالياً بهذا الموضوع إطلاقاً؛ على الرغم من أنه كان يعتبر من رجال الحوزة العلمية المنفتحين، إذ كان يقول: لو إنهم اختاروا علياً عليه السلام خليفة، بدلاً من هذه الأعمال، فإنّ جميع الناس كانوا سيدخلون الدين الإسلامي بشكل سلمي دون الحاجة للحرب. وكأنّ شخص الإمام عليّ أفضل من شخص رسول الله صلى الله عليه وآله وأكثر تأثيراً. ولكن هذه النظرة ليست صحيحة. بل إن هذه الفتوحات، وكما هو واضح لنا، كانت بحاجة إلى التدبير، القوة، الجهاد، والاستعداد للشهادة... وغيرها من الأُمور، ولم تكن لتتحقق بدون هذه الأُمور. ولكن لو أنّ علياً كان على رأس الهرم، فإنّ كمال علمه وعدالته عليه السلام كان سيؤدي إلى أن تتحقق الفتوحات الإسلامية بشكل أسلم وأسرع.

والواقع، أن هذه الفتوحات جاءت معبرة عما كان يتوقعه لها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

١. ففي معركة الخندق، وبينما كان المسلمون منشغلين بحفر الخندق، ظهرت

لهم صخرة كبيرة، فضربها الرسول ﷺ بالمعول ثلاث ضربات، ولمعت تحت المعول برقة في كل مرة، فقال: هذه قصور الحيرة قد لاحت لي، وهذه قصور الروم قد لاحت لي، وهذه قصور فارس قد لاحت لي.

وبالإضافة لذلك، ألم يؤيد الإمام علي عليه السلام هذه الفتوحات ؟

٢. ما أكثر المجاهدين الذين كانوا يذهبون للجهاد رغبة بالشهادة فينالونها. ومنهم القائد الإسلامي النعمان بن المقرن، الذي استشهد في همدان، في معارك فتح بلاد فارس. فقد طلب من الجيش قبل بدء المعركة أن يدعو له بالشهادة في هذه المعركة.

٣. الإمام السجاد عليه السلام، وكما ورد في الصحيفة السجادية، كان يدعو للمجاهدين؛ فمن هم هؤلاء المجاهدين ؟ إنهم أولئك المجاهدين الذين كانوا يتوجهون للجهاد بأمر الخلفاء للفتوحات الإسلامية. فقد خاض طارق بن زياد طريق البحر لفتح بلاد الأندلس، وعندما وصل إلى الساحل أمر بإغراق السفن، ثم خاطب المجاهدين قائلاً: «العدو من أمامكم والبحر من ورائكم». وبتلك التدابير والتضحيات الجسام، وبمثل هذه العقيدة الراسخة القوية، تمكنوا من تحقيق هذه الفتوحات. فإذا كانت هذه الفتوحات ليست من الإسلام بشيء، فما هو الإسلام إذن برأي الذين لايعيرون أهمية لهذه الفتوحات؟

وعلى أية حال، ينبغي علينا أن نعمل على تطوير أفكارنا إلى ما هو أبعد من الدائرة الشيعية، وأن ننظر إلى الإسلام بشكل أوسع. لكي لا نصدق القول بأننا غير قادرين على أن نصبح من رجال الدين المثقفين والمنفتحين.

نهج السيد الخامنئي في الانفتاح والنقد

□ سماحة السيد قائد الثورة الإسلامية علي خامنئي(دام ظله)، يعتبر من طلائع العلماء المجددين والمتنورين في الحوزة العلمية، وداعيتها في الوقت الحاضر، وكثيراً ما أكد وما زال يؤكد على مواصلة هذه المسيرة النضرة المؤثرة، وأن تتسع دائرتها يوماً بعد يوم، وتتزود بمزايا الانفتاح الفكري ورموزه. فما هو تقييم سماحتكم لتأكيداته وهواجسه؟ وكيف تفسرون هذا التوجه؟

* إن سماحة السيد القائد (حفظه الله) وكل الذين تأثروا بالإمام الراحل

الخميني؆ واستلهموا من فكره، كانوا ينتهجون منهج الانفتاح والتجديد الفكري، قبل اندلاع الثورة الإسلامية المباركة، وكان الجميع يفكرون بالوحدة الإسلامية. وسماحته يعتقد: بأنه يجب علينا أن نطالع كثيراً ونستخرج المقولات الجديدة من أعماق الإسلام، وأن لا نقف بوجه النظريات والآراء الجديدة، فإن كانت صحيحة نقبلها، وإن كانت خاطئة نرد عليها بالدليل. أو من الممكن أن يكون جزء منها صحيحاً والجزء الآخر خاطئاً، لذا يجب أن يتم نقدها بشكل صحيح ـ دون أن ينفروا من ذلك ويدب الخلاف ـ كما هو شأن سماحته لحد الآن، أي أنه ناقد منصف.

وكمثال على ذلك، فإنّ المرحوم الدكتور علي شريعتي، وعلى الرغم من أنه كان مخطئاً في بعض الجوانب، إلا أنه عندما استشهد، توجه ثلاثة أشخاص من الحوزة العلمية إلى منزل والده لتقديم التعازي له، وهم: سماحة السيد القائد، سماحة الشيخ طبسي والشهيد هاشمي نجاد؆، ونحن الذين كنا في الجامعة، لم نتجرأ على الذهاب، لأننا كنا نخشى لئلا ينتفض ضدنا أصحاب القداسة. ولكن السيد الخامنئي ذهب؛ لأنه كان يعتقد بأنّ الدكتور شريعتي في نفس الوقت الذي كانت لديه بعض الأخطاء، إلا أنه بالمقابل كانت له الكثير من الأقوال والآراء والمواقف الصحيحة أيضاً، ومن ذلك نضاله الدؤوب والمستمر ضد النظام الاستبدادي. فضلاً عن أنّ والده المرحوم الأستاذ محمد تقي شريعتي كان يدعو ولسنوات مديدة إلى نوع من الانفتاح الفكري الديني المقرون بالنضال، والذي كان الدكتور شريعتي متأثراً به أيضاً.

وعلى أية حال، فإنّ سماحته يرى بأنه لا ينبغي للحوزة العلمية أن تخشى من النظريات الجديدة وتبتعد عنها. كما أنّ علم الفقه والكلام مرهون أساساً بهذه النظريات. إذ إننا بعد القرآن الكريم والحديث لا نملك شيئاً آخر سوى بعض النظريات التي طرحت في الإسلام الواحدة تلو الأُخرى، وتبلورت على ضوئها هذه العلوم والمعارف. فنظرية القياس على سبيل المثال، لم تكن خاصة بأبي حنيفة، بل إنّ عمر وابن مسعود كانوا يؤمنون بالقياس قبله ويفتون في ضوئه، ومن ثم تصدى أبو حنيفة من بين الفقهاء لتطويره، وجعل له بعض الموازين والأسس. وفي البداية انتفضوا ضده، ولكن في نهاية الأمر قَبِلَ أكثرية علماء السنة بنظريته؛ لأنهم وجدوا بأنّ الكثير من المشاكل يمكن حلّها بالقياس.

وكتب ابن رشد في مقدمة كتاب «بداية المجتهد» مؤيداً القياس بقوله: «إنّ النصوص محدودة واحتياجاتنا غير محدودة ولا يصح استنباط غير المحدود من المحدود، إلا بنوع من التوسع في الأدوات على غرار القياس والرأي».

أو التعابير التي نستخدمها الآن في باب الاجتهاد. والتي تختلف طبعاً عن القياس، إلا أنها على أية حال تمثل جواباً من فكر العلماء والمحققين، الذين وقفوا بكل قوة في مقابل المدرسة الأخبارية، وفتحوا أبواب الاجتهاد على مصراعيها أمام الحوزات العلمية.

من الفقه المذهبي إلى الفقه الإسلامي العام

□ للانفتاح والتجديد الفكري قواعد وأُصول معينة، طرحت بشكل أو آخر من قبل المدارس الفكرية. إلا أنّ للانفتاح والتجديد الفكري للحوزة العلمية بلا شك، اختلافات أساسية من حيث الأُصول، الأسس، والمباني، مع الانفتاح والتجديد الفكري المتعارف. فما هي أُصول التجديد الفكري للحوزة العلمية؟ وما هي القواعد التي يستند إليها التجديد الفكري للحوزة العلمية بالأساس؟

* أرى أن التجديد الفكري للحوزة العلمية ينطلق من قاعدة أساسية، وهي توسيع آفاق الفكر من دائرة التشيع وانطلاقه إلى العالم الإسلامي. وبالشكل الذي يحقق هذا التوسع في مجالات الفقه، الكلام، التأريخ والسياسة أيضاً.

وفي نطاق دائرة التشيع أيضاً، علينا أن نتوجه صوب علماء الشيعة الذين كانوا في السابق من المجددين، مثل: الشيخ الطوسي، فقد ذكرت هذين الموضوعين لدى تناولي سيرة حياته[٢]. وقلت هناك بأنّ الشيخ الطوسي وبما استلهمه من أستاذيه الجليلين: الشيخ المفيد والسيد المرتضى، ألّف بعض الكتب التي أنقذ بها الشيعة من الصعوبات والظروف العلمية الصعبة، التي كان يعاني منها قبل هذه المرحلة، على أثر النزعة الأخبارية. وبإمكانكم أن تقارنوا بين الكتب الفقهية للشيخ الصدوق، مثل: المقنع والهداية، وكتب الشيخ الطوسي لكي يتبين لكم، مدى التحول الذي حصل على يد الشيخ الطوسي في مجال الفقه.

لقد كانت ميزة الشيخ الطوسي، تتمثل في أنه كان مطلعاً على جميع المذاهب الإسلامية أولاً، وثانياً أنه كان مجدداً. فقد كان يطرح آرائهم ونظرياتهم في كتبه

ويتناولها بالنقد، ومن خلال هذا المنهج، تمكن من إيصال المذهب الشيعي إلى العالم الإسلامي.

ومن الذين واصلوا السير على هذا المنهج في الفقه، أُستاذنا الكبير المرحوم آية الله العظمى السيد البروجردي، فقد قام بطبع كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي، في السنة الأُولى من قدومه إلى مدينة قم المقدسة. وما زلت أتذكر، أنه بعد إصدار كتاب الخلاف، قال لي أحد علماء طهران، وهو المرحوم السيد صدر الدين الجزائري، الذي كان له منهج آخر، قال: ما هذا الكتاب الذي قام السيد البروجردي بطبعه؟

لقد كان السيد البروجردي مجدداً كالشيخ الطوسي، وقدم الفقه في مناخات المذاهب الإسلامية، وعلى مستوى العالم الإسلامي، وليس على نطاق الدائرة الشيعية فقط، وإن كان يدعم أقواله بالدليل وبرهان الرأي الشيعي. وكان ذلك يمثل حركة جديدة في كل الأحوال، ولذلك كانت تنطلق بعض الاعتراضات أيضاً على أُسلوبه هذا. وأتذكر أنه عندما تشرّف في عام ١٣٢٤هـ.ش/١٩٤٥م بزيارة مدينة مشهد المقدسة، قال في أحد المجالس: إن الشيخ الطوسي، كتب البعض من كتبه الفقهية للمحيط الشيعي، مثل كتاب (النهاية)، والبعض الآخر للعالم الإسلامي، مثل (الخلاف) و(المبسوط).

مطالعة تاريخية للعلاقات العلمية بين المذاهب

□ ذكرتم أنّ الشيخ الطوسي نجح في الجمع بين المذهبين الشيعي والسني والجلوس على مائدة واحدة، وأن يقيم بينهما تعاملاً علمياً في أجواء نقدية بنّاءة، من خلال حركة تجديدية منفتحة تعبر عن مدى حنكته وإبداعه، فهل كانت هناك محاولات سابقة لهذا النمط من التعامل؟

* لقد حدثت بين المذهبين الشيعي والسني وعلى مراحل عدة، صيغ من التعامل العلمي البناء والمؤثر.

المرحلة الأُولى، حدثت في عهد الإمام الصادق عليه السلام. وذلك أن البعض من تلامذة وأصحاب الإمام عليه السلام، كانوا من تلامذة أئمة أهل السنة، وكانوا يحضرون عند الإمام بشكل منتظم، ويطرحون أقوال وآراء أئمة أهل السنة. وكان الإمام إما أن يوافقهم في الرأي أو يبيّن لهم رأياً جديداً. وعلى سبيل المثال فإن زرارة وعدداً آخر، من الذين كانوا

يحضرون عند الإمام عليه السلام، كانوا في البدء من تلامذة الإمام أبو حنيفة النعمان. وعندما رأوا مكانة الإمام العلمية والمعنوية، استبصروا، ولازموا الإمام، وكانوا يطرحون الأسئلة تباعاً. ولكم أن تنظروا إلى الأسئلة العلمية الكثيرة التي كان يطرحها زرارة، فهل بإمكان الشخص العادي أن يسأل هذا الكم من الأسئلة ؟ ولذا يفهم من ذلك بأنه قد تعلمها في مكان آخر. وأكثر الذين كانوا يسألون الإمام عليه السلام، إما كانوا من السنة أو من الذين تعلموا المسائل العلمية منهم، فكانوا يأتون ويسألون ويحصلون على رأي الإمام. وهذا النمط من التعامل العلمي، تسبب في إحداث أول حركة تغييرية كبيرة في المذهب الشيعي.

والمرحلة الثانية لهذه الحركة والنشاط التغييري، ظهرت في زمن الشيخ الطوسي. وكما قلت، فإنه ساعد الشيعة على الاطلاع على الأفكار الفقهية للعالم الإسلامي، فاتضحت لنا أدلتهم، وأي منها باطلة وأيها صحيحة؟ ومتى تتطابق مع أدلتنا؟ وما هي الأدلة التي يمكن أن نأخذها عنهم، أو نرفضها؟ ولا نقبل بها. وما هي أوجه التعامل الممكنة بيننا؟ وكتب رحمه الله في مقدمة كتاب (المبسوط) يقول: «إنهم يشكلون علينا بأنه ليس لدينا شيء يسمى فقهاً في الحقيقة. وإننا نملك مجرد سلسلة من الأحاديث فقط».

وكان هذا الإشكال صحيحاً إلى حد ما؛ لأنّ جميع كتبنا كانت في الحديث فقط حتى زمن الشيخ الصدوق وأبيه. وهذين العالمين الجليلين، قاما بحذف سند الأحاديث من كتبهم وأخرجوا عين ألفاظ الأحاديث على هيئة فتاوى. وكتب من بعدهم، الشيخ المفيد والسيد المرتضى، رسائل فقهية على نحو الاجتهاد. ولكن الشيخ الطوسي ألف كتاب (المبسوط) مع التفاصيل والفروع الفقهية.

وكتب في مقدمة نفس هذا الكتاب قائلاً: «يقولون: ليس أمامكم من سبيل لتوسيع الفقه سوى العمل وفق مبدأ القياس، كما فعلنا نحن.

[ويقول في معرض رده على ذلك:] وأقول: بأنّ كل المشاكل التي وجدوا لها حلاً من هذا الطريق، فإنّي أجيب على المسائل عن طريق أدلتنا الفقهية، دون الحاجة إلى القياس».

والحقيقة أن كتاب (المبسوط) هو أول كتاب للشيعة في الفقه المتفرع. والفقه المتفرع يعني أن الحكم الواحد له فروع، ولا بد من تبيينها، وهذه الفروع تكون مأخوذة أحياناً عن الأئمة وموجودة في النصوص، والكثير منها غير موجود، لذا يجب استنباطها

من العموميات والإطلاقات والمفاهيم، وقام الشيخ الطوسي بهذا الفعل في كتاب (المبسوط) بدون استخدام القياس. وقد بين في الحقيقة طريق الاجتهاد أمام أتباع أهل البيت عليهم السلام.

ومن جملة مؤلفات الشيخ الأُخر الطوسي في الحديث، كتاب (تهذيب الأحكام)، وهو عبارة عن شرح كتاب (المقنعة) الفقهي للشيخ المفيد، إذ يقول في ذلك الكتاب: ورأيت منذ البداية أن أذكر أحاديث الشيعة وأحاديث السنّة معاً بخصوص كل مسألة من المسائل. وعندما بدأت رأيت أنّ الكتاب سيطول، لذا اقتصرت على أحاديث الشيعة فقط.

كما أن السيد البروجردي أراد أن ينجز هذا العمل أيضاً. إذ كان سماحته يرى بأنه يجب أن نعرف الأحاديث التي نقلها أهل السنة في الأحكام؛ لأنّ الكثير من الأحاديث التي وصلت إلينا عن أئمة الشيعة عليهم السلام، تتعلق بأحاديث أهل السنة؛ أي إما أنها تصدّقها أو تنفيها. فإذا لم نعرف أحاديثهم، لن يكون بمقدورنا أن نفهم تفاصيل القضية، وماذا كان يريد الإمام نفيه أو إثباته. وبناء على هذا التصور، قرر سماحته تأليف كتاب (جامع الأحاديث)، فقال في البداية: دوّنوا أحاديث أهل السنة في نهاية كل باب، وشرعنا بالكتابة. وبعد مضي فترة من الزمن قال: هناك من لديه بعض الإشكالات، فلا تكتبوا حتى نرى ما سيؤول إليه الأمر. ومن ثم قال: إذا كتبتم أخشى أن يمتد إشكالهم إلى الغاية من أصل الكتاب.

وعلى أية حال، فإنّ البروجردي، كان يرى أن التعامل الفقهي بين الشيعة والسنة يعد أمراً لازماً، ولكن لم يدعوه من تحقيق ذلك[٣]. واليوم، يجب على العلماء من كلا الفريقين أن يفتحوا باب التعامل الفكري المشترك بينهما فيما يتعلق بالمسائل المستحدثة، التي هي في حالة تزايد مستمر يوما بعد آخر، من اجل إيجاد حلٍّ للمسائل الفقهية الجديدة، وكما هو معمول به الآن في (المجمع الفقهي في جدة)، حيث إنهم يقومون بهذا العمل إلى حدٍّ ما.

□ وفق هذه الرؤية التي تمتلكونها عن الانفتاح والتجديد الفكري للحوزة العلمية، كيف تقيمون الوضع الحالي للحوزة العلمية؟

* بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران، توفرت الأرضية الخصبة لهذا النمط من الاهتمامات؛ ولكن لم يتم في الحوزات العلمية لحد الآن، إنجاز مهم فيما يتعلق

بالعالم الإسلامي، المذاهب الإسلامية، الفقه والكلام والتأريخ الإسلامي، ويتطلب الأمر بذل المزيد من الجهود الحثيثة في هذا الإطار.

الموقف من الإصلاح والتجديد

□ إن كل ما تفضلتم بتوضيحه والتركيز عليه وتشخيصه، تحت عنوان التقارب الإسلامي في مناخ علمي وديني، يمثل أحد أوجه الانفتاح والتجديد الفكري الديني، والذي يجب أن يتحقق وأن تبادر المدارس والجامعات الدينية إلى التحرك باتجاهه، والتخطيط له بشكل دقيق ومدروس، لكي تؤتي هذه الخطوات أُكُلها. ولكن فيما يتعلق بالأوجه الأخرى لهذه القضية من قبيل: العقلانية الدينية، حركة الإصلاح الديني، نزعة التجديد... وغيرها من القضايا، يا حبذا لو تفضلتم بتبيين رؤيتكم بهذا الخصوص، وهل يا ترى تمكنت الحوزات الدينية من السير في هذا الاتجاه برأي سماحتكم؟ وما هي الأخطار والأزمات المحدقة التي تواجهها في هذا المسار، والتي ينبغي لها أن ترصدها بشكل واعي وتتجنب الوقوع في شراكها.

* فيما يتعلق بهذه القضايا، فقد تحققت، ولله الحمد، خطوات واعدة في هذا الاتجاه في الحوزة العلمية. ولكن ينبغي على المشايخ والعلماء، تقصي الأخطار الموجودة في هذا الطريق وتشخيصها جيداً، لكي نتجاوزها ولا نتأثر بها سلباً. ولكن مما يؤسف له أن البعض ـ وأكثرهم من غير المشايخ وطلبة العلوم الدينية ـ يتحدثون ببعض الأفكار التي لا تنسجم مع الفكر الإسلامي وثوابتنا الاجتماعية والثقافية، وباسم الإسلام، متأثرين بالعالم المسيحي والأحداث التي حصلت هناك.

إذ لا ينبغي أن نتداول أي رأي أو قول يطرح في الثقافة المعاصرة للغرب المسيحي، ويحمل لوناً ومسحة إسلامية، ونقدمه على أنه نظرية إسلامية، بدون تأمل ودراسة صحيحة. وكما سبق وأن أوضحت وقلت، فإنّ مفكراً مثل الشهيد المطهري هو أنموذج للمثقف المعتدل. ولدينا الآن أشخاص مثل سماحة الشيخ جوادي آملي، لا بدّ من الرجوع إليهم؛ لكي يتم طرح هذه المسائل المتعلقة بالانفتاح والتجديد الفكري، بصورة معمقة وصحيحة في أجواء الحوزة العلمية.

الدين، الفقه والعقلانية

□ ما هو رأيكم بالمنهج العقلي؟ وكيف تتبلور العقلانية الفقهية؟ بمعنى إلى أيّ مدى يتمكن الفقيه، من تسخير هذا العنصر، والاستفادة منه في مجال الفقه والفقاهة؟

* العقل والمنهج العقلي بمعناهما الصحيح، هو ما كانت تقول به المعتزلة. وكان أهل السنة يقفون بإزاء المعتزلة في هذا الرأي؛ لأنهم كانوا يعتمدون على الحديث في الأغلب، ويرجعون إلى الحديث فقط في كل موضوع. وأما بالنسبة للشيعة فهم يعتقدون بأنه يجب إقحام العقل في جميع المسائل من قبيل: التوحيد، المعاد، بل وحتى في الفقه؛ إذ كان فقهاء الشيعة يقولون بالاجتهاد، ويستخدمون العقل في استنباط الأحكام.

وقد التزم أئمة الشيعة عليهم السلام جانب العقل، استناداً إلى توجيهات القرآن الكريم في هذا الخصوص. ولكنهم يختلفون مع المعتزلة في المسائل الجزئية، وإن كانوا يتفقون معهم من حيث المبدأ على ضرورة استخدام العقل: أما أن يقول القائل: عليَّ بالقرآن والحديث وحسب ولا حاجة لي بالعقل، فهذا رأي غير صائب، بل إنه يتعارض مع تعاليم القرآن الكريم وما يعطيه من مكانة سامية وقيمة عليا للعقل، ويتقاطع معها، كقوله تعالى: ﴿أَفَلا تَتَفَكَّرونَ﴾، ﴿أَفَلا تَعقِلونَ﴾.

آفة ترك السنة النبوية الموجودة في كتب أهل السنة!!

□ أشرتم خلال حديثكم، إلى بعض جوانب الإخفاق للحوزة العلمية في مجال الانفتاح الفكري مع قضية التقارب الإسلامي والمذهبي، ما هي العوائق والموانع الموجود في هذا المجال، والتي ترون وجوب إزالتها بحكمة ورؤية شاملة؟

* أكبر مانع فكري لهذا النوع من الانفتاح الفكري، يتمثل في الجمود على العترة والقول بالقرآن والعترة، وعدم الاعتراف بالسنّة التي نقلها أهل السنة في كتبهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله. من هنا، فإنّ عدم الاعتراف بالسنة المتداولة بين أهل السنة الآن، والموجودة في كتبهم، بحجة أن لدينا العترة وهي تغنينا عن السنة، يعد جموداً فكرياً، والمانع الفكري الأول في نطاق الفقه.

□ لعل تأكيد فقهاء الشيعة على (العترة)، ينطلق من أن لفظة «عترتي» قد وردت في حديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وكذلك قول الأئمة في الكثير من الروايات بأنَّ كل ما

نقوله إنما هو عن رسول اللهﷺ. أي عندما يتحدث الإمام الصادقعليه السلام بحديث ما، فإنه ينسبه إلى آبائه، عن رسول اللهﷺ. وهذا أفضل، وأنقى، وأسلم طريق يسلكه الأئمة للوصول إلى مصدر الحديث وسيرة رسول الله ﷺ.

* من المؤكد أيضاً أن لفظتي: «سنتي» و «عترتي» ورد كلاهما في الرواية. ففي كتاب الكافي وفي باب العلم والعالم، يذكر الكليني، بابا بعنوان (باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب)، ويذكر فيه جملة من الأحاديث التي تقول بأنّ سنّة النبيﷺ كالقرآن، تعد معياراً في رد وقبول الأشياء التي تنسب إلى الدين[٤].

والأمر الآخر، ما يقوله فقهاؤنا: بأنّ مصادر التشريع أربعة، وهي: الكتاب، والسُنَّة، والإجماع والعقل. كما أنّ كلمة سنَّة قد وردت كثيراً في الكتب والنصوص الفقهية أيضاً. ومرادنا من السنَّة هي السنة التي نقلت عن النبي ﷺ بشكل مباشر، والسنة التي وصلت عن طريق الأئمةعليهم السلام أيضاً. فنحن نقول بأنّ كلاهما من سنة النبي. ولكن تجدر الإشارة إلى أن أهل السنة أيضاً، آل أمرهم إلى الجمود والانحراف، خاصة وأنهم وقفوا على السنّة التي نقلت عن النبيﷺ من قبل الصحابة مباشرةً، ولا شأن لهم بالأحاديث الواردة عن أهل البيتعليهم السلام.

ومن إحدى الخطوات الفكرية الواعية التي أُنجزت من قبل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي والفقهاء من بعدهم في مجال الفقه، بهدف إزالة جدران الفصل بين الفقه الشيعي والسني، وإيجاد حالة التناغم والتشابه بينهما، تمثلت في قيامهم بإدخال أدلتهم الفقهية الأربعة في الفقه الشيعي، كما استخدموا نفس الألفاظ بهدف تحقيق المزيد من التماثل بينهما، ولكن فيما يتعلق بالمعنى، فقد أخذوا بعين الاعتبار المعنى المقبول في الفقه الشيعي. إذ لم يكن لدينا في الفقه دليل باسم الإجماع، فجاؤوا به، ولكن بالمعنى الذي يحاكي رأي المعصومعليه السلام وليس الإجماع بنفسه فقط. وكذا الحال بالنسبة للقياس الذي كان عندهم، فجاؤوا بالعقل بدلاً عنه، وبمعنى توسيع دائرة الفكر في ظل النصوص.

وكل ما سبق قوله يتعلق بدائرة الفقه، وأما فيما يتعلق بالمسائل الكلامية، فقد كانت لدينا في السابق الكثير من المناقشات والمناظرات، والآن أيضاً يجب أن تتواصل الحوارات والمناقشات المفتوحة والحرة وبأي شكل من الأشكال، بعيداً عن تجاذبات الحب والكره لهذا الطرف أو ذاك، والعمل على توضيح النقاط المشتركة ونقاط الخلاف

بشكل جيد.

ولا بد لي هنا من التذكير بأنّ للموانع الفكرية وجوهاً متعددة، وعلى سبيل المثال، هناك من يحدد دائرة تفكيره بأُستاذ معين، ويوافق على كل ما يقوله ذلك الأُستاذ معتبراً ذلك من الأمور اليقينية والمسلم بها. وآخر يحدد تفكيره برؤية فلسفية خاصة، مثل فلسفة الملا صدرا، أو نظرية ورأي فقيه معين ... وإلى غير ذلك من قبيل هذه الأمور، وهذه كلها تحديدات وموانع فكرية. وبما أننا اليوم نتحمل مسؤولية المحافظة على الدين والمذهب، وأن للأديان حدوداً معينة للحق والباطل، يجب علينا في نفس الوقت، أن نوسع دائرة تفكيرنا وننطلق إلى فضاء الإسلام الواسع الرحب، الذي يمتد إلى ما وراء النظريات والأشخاص.

وصايا وتوجيهات

□ كما تعلمون سماحة الشيخ، فإنّ إقبال المشايخ الآن على المؤتمرات والحوارات العلمية، والفكرية والثقافية، أخذ طابعاً جاداً، ومن هذا المنطلق تقام في المراكز العلمية والتحقيقية للحوزة العلمية، ندوات علمية ـ متخصصة قيّمة. وهذه المؤتمرات تختص بالتقارير الكلامية، وهناك أفراداً يحملون أفكاراً شتى يجدون في هذه المؤتمرات فرصة ومجالاً مناسباً، للحوار وطرح آرائهم وأفكارهم، وبالذات من تلك الزاوية التي تنظرون منها لموضوع الانفتاح والتجديد الفكري، وهذه المؤتمرات عبارة عن ورش عمل علمية للحرية الفكرية، وسعة الصدر وتحمل الرأي المخالف وعرض أساليب التعامل والتعاطي بين الآراء، ووجهات النظر، والمدارس الفكرية وما يمثل في الواقع مقدمات الانفتاح الفكري للحوزة العلمية. فلو كانت لديكم ملاحظات أو إرشادات معينة لهذه الحركة الواعية للحوزة العلمية، ياحبذا لو تفضلتم بها.

* وصيتي هي أن الانفتاح الفكري يجب أن يكون مقروناً بالتقوى. فلا يظن الشخص المثقف بأنه ليس بحاجة للتقوى. بل إن التقوى والالتزام بالأحكام والقيم الدينية، أمرٌ مطلوب دائماً. وقد بدأ الانفتاح الفكري الديني في القرون المعاصرة بالسيد جمال الدين الأسدآبادي (الأفغاني)، وواصل مسيرته بأفراد كالشيخ محمد عبده وكاشف الغطاء وآخرين. وفي نفس الوقت الذي كان فيه هؤلاء يسيرون على هذا النهج، كانوا

أيضاً على درجة عالية من التقوى. وكان الشهيد المطهري يمثل أنموذجاً بارزاً للإنسان المثقف في زماننا. وعلى الرغم من أنه كان على درجة عالية من الوعي والانفتاح، كان في قمة التقوى أيضاً. ويجب أن نعلم أن القرآن الكريم يأمرنا بالاعتصام بحبل الوحدة والتقوى أيضاً، يقول تعالى: ﴿يا أَيُّها الَذينَ آمنوا اتّقوا اللّه حَقَّ تُقاتِهِ وَلا تَموتَنَّ إلا وَأَنْتُم مُسلِمُون وَاَعتَصِمُوا بِحَبل اللّهِ جَميعاً وَلا تَفَرقوا﴾ (آل عمران: ١٠٢).

إن ما تحدثنا عنه يرتبط بالانفتاح الفكري للحوزة العلمية، وأما فيما يتعلق بالانفتاح الفكري للجامعات والمسؤولين والشخصيات الثقافية، فإنني أُوصيهم بأن يكونوا على دراية تامة بأوضاع وأحوال العالم، والانجازات العلمية والصناعية والتطورات السياسية، لكي ينظر إليهم على أنهم مثقفون.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وسلام على المرسلين.

الهوامش

(١) راجع: المجلة الفصلية العلمية لدراسات فكرة الثورة الإسلمية، العدد١، مقالة: «الإمام الخميني، ونظرية عالمية الثورة الإسلامية»، الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني.

(٢) هذه الاشتباكات، حصلت مرتين على الأقل:

مرة في القرن الثالث والرابع عندما سيطر الفاطميون على بلاد المغرب. وحصلت في ذلك الوقت اشتباكات بينهم باعتبارهم شيعة، وبين الدولة الأموية في الأندلس. (تاريخ وتمدن مغرب، تأليف الدكتور حسين مونس، ترجمة حميد رضا شيخي ١:٣٧٢).

والمرة الثانية في عهد الأسرة الحمودية، وهم من أعقاب الأدارسة المغاربة ومن أولاد إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي عليه السلام، فقد كانت ميولهم شيعية، على الرغم من كونهم سنة، إذ تمكن عدد منهم من السيطرة على ثلاث من مدن الأندلس هي: قرطبة، ملقه، والجزيرة الخضراء، من عام ٤٠٧ إلى ٤٩٩هجرية. الدكتور إبراهيم آيتي (تاريخ حكومت مسلمين در اروبا: ١٢١).

(٣) رجال الكشي، سيرة زرارة.

(٤) ذكرت هذه المواضيع بشكل مفصل في كتاب (زندگاني آيت الله العظمى بروجردي).

الانفتاح الفكري وفخّ الأفكار الموهومة

كيف نقرأ التاريخ والحاضر؟!

السيد حسن آل المجدد الشيرازي(*)

أ. محسن أفضل آبادي(**)

ترجمة: صالح البدراوي

ظاهرة الانفتاح الفكري بين القبول والرفض

مما لا شك فيه أنّ إحدى العلامات الفارقة للمنهج الفكري لأهل البيت عليهم السلام وأتباعهم، مسألة التنظير والتجديد في مختلف المجالات، وبما يتناسب مع المتطلبات والأُمور الضرورية، حيث يتم تناولها في الوقت الحاضر تحت عنوان «الانفتاح الفكري».

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أنّ هذه المسألة هي في حدّ ذاتها عبارة عن مسألة عقلية وعقلائية؛ وليس بمقدور أحد التشكيك بمدى ضرورتها والحاجة إليها.

إلاّ أنّ الأمر الذي يدعو إلى الدقّة وتوخّي الحذر، أنّ هذا الأمر ينطوي على جنبتين: «إيجابية» و «سلبية»:

فالجانب الإيجابي له، هو أن ينطلق الفرد لتوخّي الحقيقة والبحث عن الواقعية والدفاع عنها واتّباعها. وهذا الأمر الخطير له ـ وبحمد الله تعالى ـ مكانة سامية جداً في مذهب أهل البيت عليهم السلام ؛ إذ كانت سيرة رجالات المذهب ومنهجهم مبنيّة ـ منذ القدم ـ على هذا الأساس.

وأمّا الجانب السلبي لهذا الأمر، فهو فيما نشهده اليوم، حيث انبرت مجموعة باسم «الانفتاح الفكري الديني» لتطرح بعض النظريات تحت لافتة «الدين» ليس لها أيّ ارتباط بـ «الدين الحقيقي»، دون الالتفات إلى الثوابت الأصيلة والمعايير العلمية المؤكّدة.

(*) باحث في مجال التراث والحديث الشريف.

(**) باحث في التراث وعلم الكلام.

وتبادر مجموعة من «أدعياء الانفتاح الفكري» إلى القيام بمثل هذه الأعمال جهلاً أو دون قصد، وقسمٌ آخر يرتكبون هذه المخالفات بوعي كامل وبقصد الاصطفاف مع أعداء الدين، وفي كلّ الأحوال فإنّ هذه الممارسات ستنتهي لصالح أعداء الدين والمذهب؛ ولا تعني في الواقع سوى «صبّ الماء في دواليب طاحونة الكفّار والمنافقين».

فهؤلاء إنّما يطعنون دين الله من خلال استغلالهم لحالات الجهل المنمّقة ظاهرياً بطلاء الانفتاح الفكري، مستخدمين أقوال الأفراد «المتشبهين بالمثقفين»، كحربةٍ لهم في هذه المواجهة، حتى وإن كانت هذه الأقوال بعيدةً جداً عن الحقيقة والواقع.

ولذلك؛ فإنّ مسألة الانفتاح الفكري الديني، بالإضافة إلى أنها لم تكن أمراً جديداً لدى مذهب أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم، إلا أنها إذا مورست بمعناها الحقيقي الصحيح، فإنّها ستحظى بتأييد العقل والشرع لها أيضاً، ولكن إذا كان المراد هو استغلال شعار «الانفتاح الفكري الديني» فقط، وعدم امتلاكه لأيّ نوع من أنواع التطابق مع المعايير الإسلامية والضوابط القطعية المؤكّدة ـ حيث يمكن اليوم أن نشاهد مصاديق بارزة وواضحة في هذا المجال ـ فإنّ هذا المنهج في الانفتاح الفكري، سوف لن ينجم عنه سوى إلحاق الضرر وطعن الثوابت الدينية المتأصلة للناس، وإلى التسبب بانحراف طائفةٍ من أُولئك الذين لا يتّسمون بذلك العمق اللازم في ثقافتهم الدينية.

ونأمل من الذين يرومون الدخول في هذا الميدان، الالتفات إلى النقاط التي أشرنا إليها؛ لكي يخطوا خطوات صحيحة على طريق الانفتاح الفكري.

وقد أُجري حوارٌ مع سماحة الأُستاذ «الحاج الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني» في مجلة الحوزة[1]، تحت عنوان «الانفتاح الفكري الحوزوي». وذكر سماحتهُ في هذا اللقاء مواضيع معينة، تعرضنا لبعضٍ منها في هذه المقالة بالنقد والدراسة، بشكل مختصر. على أمل أن يصبّ ذلك في فائدة المتطلعين إلى الحقيقة وأهل العلم والبصيرة. ومن الله التوفيق.

١ـ مزعمة نقل طلاب العلوم الدينية العصبيات العامية إلى الحوزات!!

يعتبر الأُستاذ أنّ قضية «الذهنية العامّية» تعدّ مانعاً كبيراً أمام «الانفتاح الفكري الحوزوي»، حيث قال:

«عادة ما يكون الأمر كذلك، إذ إنّ بعض الطلاّب يحملون معهم نفس تلك الذهنيات والعصبيات العامّية المتأصّلة لديهم قبل مجيئهم إلى الحوزة (حوزة العلوم الدينية)، حتى إننا نجد بعض الأفراد لم يفلحوا في إبعاد أذهانهم وأفكارهم عنها إلى آخر سنيّ حياتهم»[٢].

ولم يُوضّح ماذا يقصد من قوله «العصبيات العامّية»؟

ولو كان يقصد بذلك تلك المسائل التي يتمسك بها المتدينون ولها جذور متأصّلة في الدين والمذهب، وتتقاطع معها قضية الانفتاح الفكري المعاصرة، فمن المؤكّد وجود مثل هذه المسائل ويفتخر بها المتدينون، ولكن لو كان يقصد المسائل التي لا أساس لها في «الشريعة الحقّة»، فإنّ التصريح بذلك والإيحاء للمخاطب بأنّه توجد في الدائرة الشيعية مثل هذه المسائل، يعدّ أمراً يستدعي المزيد من التأمّل؛ لأنّ من يمتلك المعرفة الكاملة بالحوزات الدينية لأتباع أهل البيت، يدرك جيداً أنّه يتم في تلك المراكز تناول المواضيع العلمية المختلفة والدقيقة، في المجالات الدينية والمذهبية، من قبيل: التفسير، والحديث، والكلام، والفقه والأُصول. وغير ذلك بالنقد والدراسة المعمّقة، وشكّلت الحوزات الدينية الشيعية منذ القدم ـ ولله الحمد ـ مهداً للانفتاح الفكري الديني ومظهراً له، ولو حدث ـ وإن كانت خلاف ذلك ـ في حالات نادرة جداً، فلا ينبغي تعميم ذلك على كلّ الحوزات العلمية والإيحاء بأنّ الذهنيات والعصبيات العامّية مثلت مانعاً كبيراً أمام الانفتاح الفكري الحوزوي، وكأنّ الحوزة الدينية الشيعية قد ابتليت بهذه الأزمة الفكرية ـ والعياذ بالله.

٢ـ الأصول والفروع بين الثوابت والاجتهادات

يقول سماحة الأُستاذ في معرض تحفّظه على «الاعتقاد بأحقيته المطلقة».

«إذا كان الإنسان متفائلاً في كلّ زمان ومكان بما له من فهم واجتهاد، فإنّ ذلك سيؤدي إلى عدم توصّله إلى اكتشاف بعض الحقائق. وبناءً على ذلك، يجب عليه أن لا يعتقد بأن الحق معه في كل الأُمور، ولذلك نجد أنّ المجتهدين يكتبون في بداية الرسائل العملية: «إنّ العمل بهذه الرسالة مجزئ ومبرئ للذمة»؛ أي، عدم الظن بأن ما جاء في الرسالة هو الحقّ والصواب»[٣].

هنا لابدّ من التذكير بهذه النقطة، وهي أنّ المسائل على قسمين:

أ ـ المسائل الضرورية: وتشمل هذه المجموعة أُصول الدين وضروريات المذهب، والتي هي من ضمن الأُصول الثابتة وغير القابلة للتغيير، وهو ما اتفق عليه الماضون بالإجماع؛ ذلك أنّ جميع هذه المسائل إنّما هو «حق مطلق» لا محالة، وكل ما هو مخالف لها إنّما هو «باطلٌ مطلق» ومرفوض ولا مجال لأيّ نوع من أنواع الاجتهاد فيه.

ب ـ المسائل النظرية: وتشمل هذه المجموعة الفروع الاجتهادية والمسائل الدينية الأُخرى التي يدور حولها النقاش والحوار، والاختلاف في وجهات النظر بشأنها ـ حيث إنّ الاجتهاد في هذه المسائل هو أمرٌ ليس بالقليل أبداً ـ وقد خاض العلماء الأجلاّء في هذا المسار من خلال التزامهم بالقواعد العلمية والأُصول المتقنة في هذا الباب، كما أنّه ليس خافياً على أحد أنّ إحدى خصائص مذهب أهل البيت عليهم السلام المميزة له عن سائر الفرق والمذاهب الإسلامية الأُخر، هو الإبقاء على باب الاجتهاد مفتوحاً. وأنّ ما استند إليه بخصوص ما دأب عليه المجتهدون قائلاً: «إنّ المجتهدين يكتبون في بداية الرسائل العملية: «العمل بهذه الرسالة مجزئ»»، يشير إلى أنّ سماحة الأُستاذ قد خلط الأوراق بكلامه هذا، كما هو واضح جيداً من تصريحاته السابقة؛ لأنّه يعلم جيداً أنه لا مجال للاجتهاد أو التقليد في باب الأُصول وضروريات الدين، وأنّ القول بأنّ العمل بما جاء في الرسائل العملية مجزئ إنما يختص بالمسائل النظرية والفروع الاجتهادية، ولا يختص بالأُصول وضروريات الدين والمذهب. وهذا الجانب من المسائل هو الذي يجب أن لا «يُعتقد بالأحقية المطلقة» فيه، وبناءً على ذلك؛ يبدو أنّ دليل الأُستاذ: أخصّ من ادّعائه.

٣ـ مصادر التاريخ

تطرق الأُستاذ[٤] المحترم إلى الحديث عن بعض الأُمور حول «أخذ التاريخ الإسلامي من المصادر الأُولى»، حيث يمكن حمل كلامه على «البُعد الإيجابي» للقضية، ولكنّ الرأي الآخر تجاه هذه المسألة يقول: بأنّ الكثير من المصادر الأُولى التي أشار إليها، تشتمل على أُمور باطلة وتأريخ كاذب، حيث يجب على الباحث هنا أن يكون على معرفة تامّة بهذا الموضوع، لكي يصبح بإمكانه التمييز بين «الصالح» و «الطالح» بنظرة ثاقبة، وأن لا يعتمد عليها بشكل كامل، ظناً منه بأنّ هذه الكتب هي «المصادر الأساسية للتأريخ الإسلامي». كما يجب على الباحث أن يتعامل بحذر شديد مع ما يطرح اليوم تحت عنوان الأبحاث الحديثة في القضايا التأريخية؛ لكي لا يقع في شراك الباطل وأهله.

د. هل حقا نقيم بني أمية بما شيدوه من أبنية في الأندلس؟!!

اعتبر سماحة الأُستاذ أنّ السفر إلى البلدان الإسلامية هو أفضل أُسلوب للانفتاح الفكري الحوزوي، ويقول بهذا الصدد: «عندما نسافر إلى إسبانيا ونشاهد تلك الشواهد الإسلامية هناك، فإنّ أذهاننا تتّجه إلى هذه النقطة، وهي أنّ بني أُميّة هؤلاء، ذهبوا إلى هناك في أواخر القرن الهجري الأوّل وبداية القرن الهجري الثالث، وفتحوها وشيّدوا فيها أرقى أنواع الحضارة الإسلامية»[٥].

وفي الردّ على هذا القول لابدّ أن نقول: يبدو أنّ الأمر قد اختلط عليه: لأنّ حقيقة الحضارة الإسلامية إنما تتمثل بثقافتها الأصيلة والحقائق الواضحة للدين الإسلامي الحنيف، وليس بالمساجد المشيّدة والمظاهر الإسلامية الأُخر. بغض النظر عن أنه كيف يمكن أن يكون التأكيد على السفر إلى الدول الإسلامية كأفضل أسلوب للوصول إلى حالة «الانفتاح الفكري الحوزوي».

نعم، إنّ الأمر الذي لا يمكن إنكاره، هو أنّ بني أُمية قد قاموا بنشر الإسلام المسوخ الذي أصبح فيه «ما حرّمه الله» حلالاً و «ما أحلّه الله» حراماً، ولا يعمل فيه بالأحكام الإلهية والواجبات الدينية[٦].

الإسلام الذي لم يكن فيه شيء سوى «الترويج للناصبية» ودفع الناس عن منهج أهل البيتعليهم السلام.

الإسلام الذي كان يدعو إلى ترويج فكرة «الطاعة المطلقة» لخلفاء الجور.

وأيّ إسلامٍ هذا الذي تُسفك فيه الدماء الطاهرة لسبط رسول اللهصلى الله عليه وآله، وتُساق فيه حرائر الوحي والنبوة أُسارى بتلك الصورة المفجعة المؤلمة؟!! وأيّ إسلام هذا الذي ... .

ومما لا شك فيه، أنّ أي باحث له بعض الدراسات عن سلوك الأُمويين، سيجد أنهم أبعد الحكام المسلمين - إن صحّ التعبير - عن التعاليم الدينية والثقافة الإسلامية الأصيلة؛ إذن كيف يمكن لهذه «الشجرة الملعونة» أن تشيّد أكبر صرحٍ للحضارة الإسلامية في الأندلس والبلاد الأُخر؟! إلاّ إذا كان يقصد بـ «الحضارة الإسلامية» تلك البنايات المشيّدة.

أليست أكثر الأزمات التي يعاني منها المسلمون اليوم، هي نتاج من ادّعى الزهد والعبودية في ظاهره، وأسس أساس الظلم في ذلك العهد اللامبارك وروّج له؟

وبناء على ذلك، فإنّ «الإسلام» ليس عبارة عن مجموعة من المساجد والمظاهر الأُخر، ولو كان الأمر كذلك، فإنّ «الوهابية» تقدّم لنا اليوم أرقى حضارة إسلامية في العالم!!! وبالإضافة إلى ذلك يجب أن نقول: إنّ بني أُمية كانوا بصدد إحلال «الإسلام الممسوخ» بدل «الإسلام المحمدي الأصيل»، ولم يتوانوا عن أي مسعىً في هذا السبيل، ولذلك فإنّ قيامهم ببناء المساجد الكبيرة وأمثال ذلك، أنما هو في إطار تفعيل مخططهم في التآمر. كما هو الحال في الوقت الحاضر أيضاً. حيث كان مجرم القرن، . صدام الكافر، منهمكاً بتشييد وإعمار ألف مسجد، وكما يقوم رؤساء بعض الدول المجاورة بالمبادرة إلى بناء وترميم الكثير من المساجد في مختلف مناطق العالم.

افتح بصيرة قلبك لترى الروح   وتشاهد كلّ ما هو غير مرئيّ

ومن المؤكّد أنّ الأُستاذ الكريم على اطّلاع بشأن ما ورد حول بني أُميّة. وعليه، لم يكن من اللائق به أن يُخدع بظاهرهم ومظاهرهم.

نصوص الدين تحكي بنفسها عن بني أمية

ومن المناسب هنا أن ننقل بعض الآيات والروايات التي وردت بشأن «بني أُميّة»، من باب التذكير، على أمل أن تؤدّي دورها في المزيد من التبصير بحقيقة هذه الفئة الضالّة.

الآية الأولى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾[٧] (الإسراء: ٦٠).

وهذه بعض الروايات التي وردت بخصوص هذه الآية:

١ ـ أخرج ابن مردويه عن الحسين بن علي عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أصبح وهو مهموم، فقيل مالكَ يا رسول الله؟ فقال: «إني أُريت في المنام كأن بني أُمية يتعاورون منبري هذا، فقيل، يا رسول الله لا تهتم فإنّها دنيا تنالهم، فأنزل الله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾[٨].

٢ ـ أخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في (الدلائل) وابن عساكر عن سعيد ابن المسيب قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وآله بني أُمية على المنابر فساءه ذلك، فأوحى الله إليه إنّما هي دنيا أُعطوها فقرّت عينه، وهي قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً

لِّلنَّاسِ﴾؛ يعني بلاءً للناس[٩].

٣ ـ أخرج ابن جرير عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: رأى رسول الله ﷺ بني فلان ينزون على منبره نزو القردة، فساءه ذلك. فما استجمع ضاحكاً حتى مات، وأنزل الله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾[١٠].

٤ ـ أخرج ابن أبي حاتم عن يعلى بن مرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «أُريت بني أُمية على منابر الأرض، وسيتملّكونكم فتجدونهم أرباب سوء» واهتمّ رسول الله ﷺ لذلك، فأنزل الله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾[١١].

وقال الآلوسي أيضاً في تفسير هذه الآية ما يلي: «ومعنى جعل ذلك فتنة للناس جعله بلاء لهم ومختبراً، وبذلك فسّره ابن المسيّب، وكان هذا بالنسبة إلى خلفائهم الذين فعلوا ما فعلوا، وعدلوا عن سنن الحق ما عدلوا، وما بعده بالنسبة إلى ما عدا خلفاءهم ممن كان عندهم عاملاً وللخبائث فاعلاً، أو ممن كان من أعوانهم كيفما كان. ويحتمل أن يكون المراد: ما جعلنا خلافتهم وما جعلناهم أنفسهم إلاّ فتنة، وفيه من المبالغة في ذمهم ما فيه، وجعل ضمير «نخوّفهم» على هذا لما كان له أولاً أو الشجرة باعتبار أنّ المراد بها بنو أُميّة ولعنهم لما صدر منهم من استباحة الدماء المعصومة والفروج المحصّنة وأخذ الأموال من غير حلّها، ومنع الحقوق عن أهلها، وتبديل الأحكام والحكم بغير ما أنزل الله تعالى على نبيه عليه وعلى آله الصلاة والسلام، إلى غير ذلك من القبائح العظام والمخازي الجسام التي لا تكاد تنسى مدى الليالي والأيام، وجاء لعنهم في القرآن إما على الخصوص ـ كما زعمته الشيعة ـ أو على العموم ـ كما نقول ـ فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾، وقال عزّ وجلّ: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ * أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ﴾ إلى آيات أُخر، ودخولهم في عموم ذلك يكاد يكون دخولاً أولياً»[١٢].

الآية الثانية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ* جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ * وَجَعَلُواْ لِلّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ (إبراهيم: ٢٨ ـ ٣٠).

ومن الروايات التي وردت عقب هذه الآية الشريفة ما يلي:

١ ـ عن عمر بن الخطّاب في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾. قال: «هما الأفجران من قريش: بنو المغيرة وبنو أُمية، فأمّا بنو المغيرة فكفيتموهم يوم بدر، وأمّا بنو أُميّة فمتّعوا إلى حين»[١٣].

٢ ـ عن عليّ عليه السلام في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ﴾: قال: «هم الأفجران من قريش، بنو أُمية وبنو المغيرة، فأمّا بنو المغيرة فقد قطع الله دابرهم يوم بدر، وأمّا بنو أُميّة فمتّعوا إلى حين»[١٤].

الآية الثالثة: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾[١٥].

بعض الروايات التي وردت عقب هذه الآية بخصوص تفسيرها كما يلي:

١ ـ أخرج الخطيب في تأريخه عن ابن عباس، قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وآله بني أُميّة على منبره فساءه ذلك، فأوحى الله إليه: إنّما هو ملك يصيبونه فنزلت: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ...﴾[١٦].

٢ ـ أخرج الترمذي عن يوسف بن سعد، قال: قام رجل إلى الحسن بن علي عليه السلام بعدما بايع معاوية، فقال: سوّدت وجوه المؤمنين، أو: يا مسوّد وجوه المؤمنين، فقال: لا تؤنبني رحمك الله، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله أُري بني أُميّة على منبره فساءه ذلك فنزلت: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾[١٧] يا محمد؛ يعني، «نهراً في الجنة» ونزلت هذه الآية: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ ويملكها بعدك بنو أمية. قال الحاكم: هذا الإسناد صحيح[١٨].

وهناك بعض الروايات الواردة في ذم بني أمية:

١ ـ عن أبي سالم، حمران بن جابر، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «ويل لبني أمية» ثلاث مرّات[١٩].

٢ ـ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ أهل بيتي سيلقون من بعدي من أُمتي قتلاً وتشريداً، وإنّ أشدّ قومنا لنا بغضاً بنو أُميّة وبنو المغيرة وبنو مخزوم». يقول الحاكم النيسابوري: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرجاه[٢٠].

٣ ـ عن أبي برزة الأسلمي، قال: «كان أبغض الأحياء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بنو أُميّة وبنو حنيفة وثقيف». يقول الحاكم النيسابوري: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه[٢١].

٤ ـ عن عبدالله بن الزبير، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون كذاباً منهم مسيلمة والعنسي والمختار، وشرّ القبائل العرب بنو أمية وبنو حنيفة وثقيف»[٢٢].

٥ ـ عن بجالة بن عبدة التميمي، قال: قلت لعمران بن حصين: حدثني عن أبغض الناس إلى رسول اللهﷺ قال: «تكتم عليَّ حتى أموت»؟ قلت: نعم، قال: «بنو أمية وثقيف وبنو حنيفة»[٢٣].

وقد استطرد الأُستاذ الكريم حديثه قائلاً: «وهذه الآثار، تلفت أنظارنا إلى القضية التالية، وهي كيف أنهم نجحوا في إخراج الإسلام من محيط محدود، وأن يصبحوا مصدر إلهام للأوروبيين من خلال الفتوحات الباهرة في أوروبا وانتشار العلوم والحضارة الإسلامية».

حقاً، إنّ هذا الأمر ليدعو إلى التساؤل: هل إنّ بني أمية نقلوا الثقافة والحضارة الإسلامية الأصيلة إلى الأوروبيين أم الإسلام الأُموي الممسوخ؟ ألم تكن ثورة الإمام الحسين عليه السلام على هذا الإسلام المزعوم؟!! ألم يقل عليه السلام: «ألا ترون أنّ الحق لا يعمل به والباطل لا يُتناهى عنه».

ولو أنهم أصبحوا مصدر إلهام للغرب ونقلوا لهم ـ حسب تصريح الأُستاذ ـ العلوم والحضارة الإسلامية، لكان من الأجدر بهم أن ينشروا ذلك في البلاد الإسلامية أوّلاً، لا أن يجعلوا المسلمين في حالةٍ من الجهل والضلالة، ويدعونهم إلى الطاعة العمياء واقتفاء أثرهم، ويقومون بنشر العقائد الفاسدة، من قبيل: الإرجاء والجبر ....

أيُّها الأُستاذ الكريم! إنّ بني أميّة المتحضّرين هؤلاء حسبما يزعمون! ارتكبوا بحق أهل البيت عليهم السلام في كربلاء تلك المصائب المؤلمة الدامية التي لم ترتكب من أي أمةٍ ضد شرار خلقها[٢٤]. ولو أردنا أن نتحدث عن الأفعال والأقوال القذرة لهذه الشجرة الملعونة، فإننا سنحتاج إلى عشرات المجلّدات.

ومما لا شكّ فيه أنّ الأُستاذ مطّلع تماماً على هذه المواضيع. ومن ناحية أُخرى، لا يمكن أن تصبح مسألة الفتوحات في أوروبا ميزةً لهم بأي شكل من الأشكال. ونكتفي في هذا الصدد بنقل حديث واحد عن السيد ابن طاووس رحمه الله، إذ يقول بهذا الخصوص:

إن فتح البلاد والتسلّط على العباد قد جرى أكثرهُ على يد أهل الفساد، وعلى يد من لم يقصد به رضى سلطان العباد ... وقد فتح جهّال ملوك بني أُميّة وسفهاؤهم الذين كانوا عاراً على الإسلام والمسلمين من بلاد الكفر ما لم يبلغ إليه الذين تقدّموا على أمير المؤمنين عليه السلام، ولم يدلّ ذلك على صلاح بني أُمية المفتضحين الجاهلين[٢٥].

ولو أخذنا بنظر الاعتبار عبارة «ولعن الله بني أُمية قاطبةً» الواردة في زيارة عاشوراء فلن يبقَ أدنى مجال للشك لكي يقال بعدئذٍ: «إنّ فتح الأندلس وانتقال الحضارة الإسلامية ... وغير ذلك إنّما تحقق على أيدي الصلحاء من بني أُمية، وأنّ بني أُمية ليسوا خبثاء ومنحرفين عقائدياً قاطبةً» كما قد يتصور ذلك أحياناً بعض الأفراد غير المطلعين على حقائق الأُمور[٢٦].

٦ـ هل هكذا تقيّم الدولة العثمانية؟!

يقول الأُستاذ في حديثه: «من الأماكن الأُخر التي تكشف عن عظمة الإسلام هي تركيا، حيث قام الخلفاء العثمانيون ببناء مساجد عظيمة هناك، وعملوا على نشر الإسلام وإيصاله إلى قلب أوروبا»[٢٧].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الحكام العثمانيين كانوا يعملون على إشاعة منهجهم وأهدافهم، مثل خلفاء بني أُمية تماماً، ولم يكن توسعهم بهدف نشر الإسلام الأصيل والحقيقي، بل بهدف تثبيت دعائم إمبراطوريتهم الفاسدة. وقد ارتكب حكامهم الظلمة الفاسدون مجازر جماعية بحق أتباع مذهب أهل البيت، إذ لا يسع المجال هنا لبيان تفصيل ذلك، والمؤكّد أنّ ذلك ليس خافياً على الأُستاذ المحترم.

ويواصل الأُستاذ حديثه قائلاً: «إنّ مشاهدة تلك الآثار وإقامة هذا التواصل، تحمل الإنسان على إعادة النظر بأفكاره وبعدم الاعتقاد بأنّ الإيمان بالإسلام أمر يختص بنا فقط»[٢٨].

وفي هذا الكلام يتم الإيحاء بالقول بأنّ الحوزات الدينية الشيعية وأتباع المذهب الشيعي، يعتبرون الإيمان بالإسلام أمراً يقتصر عليهم فقط، ويجب عليهم إعادة النظر بطروحاتهم وتطوير أفكارهم، والاعتراف بإسلامية الآخرين أيضاً؛ لغرض الانعتاق من هذه النظرة الضيقة والأُفق المحدود والدخول إلى عالم الانفتاح الفكري.

ويعلم الأُستاذ الكريم جيداً أنه لا وجود لمثل هذه الرؤية في المذهب الشيعي، وأنّ الكتب الفقهية وفتاوى فقهاء الطائفة، تقول بطهارة المخالفين للمذهب، باستثناء النواصب، والغلاة والمجسّمة، وتحكم عليهم بأنهم مسلمون.

وأرجو أن لا تخفى عليكم هذه المسألة، كما أشرنا إلى ذلك، من أنّ المراد بـ «الإسلام» ليس تشييد المباني العظيمة والمساجد الكبيرة.

ويقول الأُستاذ الكريم خلال اللقاء: «لقد ساهم جميع المسلمين في الفتوحات الإسلامية، حتى إنّ مقدار مساهمة الآخرين كانت أكثر من مساهمتنا بكثير»[٢٩].

وفي الردّ على هذا الكلام لابدّ من القول بأنّ النصيب الأكبر للمخالفين للمذهب لا يعدّ مكسباً لهم؛ لأنّ السلطة والحكم كانت بأيدي المخالفين، وأكثرية الناس المؤيّدين لسلاطين الجور كانوا يقاتلون تحت لوائهم. ولكن القتال بأمر السلطان الجائر غير جائز في مذهب أهل البيت عليهم السلام، كما سيتم توضيح ذلك لاحقاً، إن شاء الله. أضف إلى ذلك أنّ فتوحات الحكّام وسلاطين الجور ـ وكما تمّ توضيح ذلك آنفاً ـ إنما كانت بهدف توسيع رقعة حكمهم.

لماذا تحميل الشيعة مسؤولية هزيمة الأندلس؟!!

وحول عوامل انكسار المسلمين وهزيمتهم في الأندلس، فإنّ الأُستاذ الكريم يشير إلى ذلك بقوله: «أحد العوامل التي تسببت في أن يفقد المسلمون ذلك الموقع ـ فضلاً عن الاختلافات بين الحكّام ـ هو دخول الشيعة إلى الأندلس قادمين من المغرب، واستفحال المسألة الشيعية والسنية»[٣٠].

ولعله يمكن القول: بأنّ نظرية الأُستاذ تخالف جميع النصوص والمصادر التأريخية؛ لأنّه حتى أعداء أهل البيت عليهم السلام والشيعة؛ مثل ابن خلدون الناصبي[٣١] ـ وهو محلل تأريخي يحظى بقبول خاصّ لدى الكثير ممن يطلق عليهم بالمثقفين والمتنوّرين إن صح التعبير ـ حتى هذا الشخص لم يذكر سبباً كهذا لانكسار المسلمين في الأندلس، على الرغم من أنّ هذه القضية، حتى وإن كان لها حظٌ قليل من الحقيقة، إلاّ أنّها لا تستوجب إطلاقاً تضخيمها بهذا الشكل والتهجم على الشيعة بقساوة.

ولم يشر جميع المؤرخين أيضاً بمن فيهم مؤرخو السنّة المعاصرون إلى هذا العامل الذي تطرّق إلى ذكره الأُستاذ، بل إنّ جميع الباحثين والمحققين الذين كتبوا مطولاً حول «الأندلس» أشاروا فقط إلى اثنين من العوامل وهما:

أ ـ الاختلافات بين الحكام الأُمويين.

ب ـ فسادهم وعدم أهليتهم[٣٢].

لماذا بارك الإمام عليعليه السلام والإمام السجادعليه السلام الفتوحات؟

تحدث سماحة الأستاذ حول الفتوحات بعد وفاة الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله فقال: «ألم يبارك الإمام عليعليه السلام هذه الفتوحات»[٣٣].

١ ـ يجب أن يكون معلوماً أنّ تأييد «الفتوحات» لا يعني «تأييد السلطة». بل إنّ الإمام علياًعليه السلام كان يقول ما يرى فيه مصلحة الإسلام في جميع الاستشارات لغرض إعلاء كلمة الإسلام ونشر نوره على سائر الأمصار ـ بصفته خليفة الرسول بلا منازع ـ ولو كان الإمامعليه السلام هو الحاكم وبنفس الظروف الموجودة على الأرض، لقام بتلك الأعمال دون شك، أضف إلى ذلك أنّ الإمامعليه السلام لو لم يضع آراءه بين يدي من بيدهم زمام الأُمور، فإنّ عواقب وخيمة كانت ستحلّ بالإسلام والمسلمين.

والدليل على هذا الأمر، قولهعليه السلام:

«فلما رأيت راجعةً من الناس قد رجعت من الإسلام تدعو إلى محو دين محمد وملّة إبراهيم، خشيت إن أنا لم أنصر الإسلام وأهله، أرى فيه ثلماً وهدماً، تكون المصيبة عليَّ فيه أعظم من فوت ولاية أموركم التي إنّما هي متاع أيام قلائل، ثم تزول وتتقشع كما يزول وينقشع السحاب، فنهضت مع القوم في تلك الأحداث حتى زهق الباطل، وكانت كلمة الله هي العليا، وإن رغم الكافرون»[٣٤].

٢ـ ما نقل عن كتاب «الفتوح» لابن أعثم الكوفي، نستنتج منه النقطة المهمة التالية، وهي: أنّ هذا التأييد جاء بلحاظ الوعد الصادق للنبي الخاتمصلى الله عليه وآله وبالاستناد إلى قول الرسول الأعظمصلى الله عليه وآله، كما جاء ذلك نقلاً عن «ابن الأعثم» أنّ الإمام أمير المؤمنين علياً عليه السلام قال لأبي بكر مخاطباً إياه: «إن أرسلت الجيش فكن واثقاً من الفتح والظفر، وإن ذهبت بنفسك فثق بنصر الله، ففي كلا الحالين ستتجلي الأُمور ويقترن الفتح والظفر». فقال أبو بكر: «بشّرك الله يا أبا الحسن، ولكن قل: من أين لك هذا القول؟». فقال الإمامعليه السلام: «لطالما سمعت من رسول اللهصلى الله عليه وآله أنه قال: سيبقى الإسلام منصوراً على جميع الأديان حتى يوم القيامة وقيام الساعة»[٣٥].

وبناءً على ذلك، فإنّ تأييد الإمام عليعليه السلام ينطلق من «أصل الفتوحات»، وانطلاقاً من أن تلك الفتوحات كانت موافقة ومطابقة مع رأيه، لكنه لا يعبّر عن تأييد الحكّام أو يدلّ على كفائتهم وأهليتهم إطلاقاً. أضف إلى ذلك أنّ تلك الفتوحات لو تمت على يد

الإمام علي عليه السلام لكانت فتوحات حقيقية، ولتمّت بالأُسلوب الصحيح بكل تأكيد، ولاطّلع الناس أيضاً على خفايا وأسرار الفتوحات، دون أن يكون الغرض من «الفتوحات» فتح البلدان وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية.

يقول سماحة الأُستاذ في مواصلة الحديث عن المواضيع السابقة ما يلي: «لقد كان الإمام السجاد عليه السلام يدعو للمجاهدين، كما ورد ذلك في الصحيفة السجادية، فمن هم المجاهدون؟ هم أُولئك المجاهدون الذين كانوا يذهبون للجهاد بأمر الخلفاء للفتوحات الإسلامية»[٣٦].

لابدّ من التأكيد هنا، على نقطتين مهمتين:

أ - إنّ دعاء الإمام السجّاد عليه السلام في الصحيفة السجادية هو «لأهل الثغور»، أي حرّاس الحدود.

وحراسة الحدود أمرٌ «مستحب» على الإطلاق، حسبما ورد في الكتب الفقهية الشيعية، حتى لو كان الإمام المعصوم عليه السلام غائباً، وحتى لو كان موجوداً في ظل الحكومة الجائرة[٣٧].

نعم، ورد الدعاء في «الصحيفة السجادية» للمجاهدين الذين يمتلكون مواصفات خاصّة - كما جاء ذلك في دعاء الإمام السجاد عليه السلام حيث يقول: «اللهم وإيّما غازٍ غزاهم من أهل ملّتك، أو مجاهد جاهدهم من أتباع سنّتك؛ ليكون دينك الأعلى وحزبك الأقوى وحظّك الأوفر ...»[٣٨].

وليس مطلق الذين كانوا يذهبون إلى القتال بأمر خلفاء الجور آنذاك، وغالباً ما كانت لديهم أهدافٌ، ويحاربون في سبيل الترويج وتوسيع رقعة تلك الحكومات غير المشروعة.

وعندما سُئل الإمام الصادق عليه السلام عن أمثال هؤلاء الأفراد، قال:

«يتعجّلون قتلةً في الدنيا وقتلةً في الآخرة، والله ما الشهيد إلاّ شيعتنا ولو ماتوا على فرشهم»[٣٩].

ب - من المسلَّم به في فقه «الشيعة الإمامية»، أنّ «الجهاد» لن يكون مشروعاً إلاّ بأمر الإمام المعصوم عليه السلام أو من ينصّبه هو لهذا الأمر[٤٠]. وأمّا «الجهاد» بأمر الخلفاء الجائرين فليس جائزاً على الإطلاق؛ لأنّ إطاعة هذه الأوامر والامتثال لها يؤدي إلى تقوية

دعائم حكمهم، وهذا الأمر قد ورد النهي بحقّه[٤١].

وبناءً على ذلك، لو أنّ بعضاً من الشيعة قاتلوا تحت لواء سلاطين الجور، إنما كان ذلك بنيّة الدفاع عن صميم الإسلام، وليس بقصد تقوية تلك الحكومات، كما تمت الإشارة إلى ذلك في الروايات أيضاً.

ويتّضح مما سبق ذكره الإشكال الموجود في حديث «الأُستاذ واعظ زاده» حيث إنه قال: «الذين لا يعترفون بهذه الفتوحات ويقولون بأنها ليست من الإسلام بشيء، فما هو الإسلام إذن برأيهم؟!»[٤٢].

٩ـ كيف يكون الانفتاح الفكري يا سماحة الأستاذ؟!

وبعد ذلك يقول سماحة الأُستاذ:

«وعلى أية حال يجب علينا أن نعمل على توسيع نطاق تفكيرنا خارج دائرة التشيّع، وأن ننظر إلى الإسلام بشكل أوسع، وإذا لم نؤمن بذلك فليس بوسعنا أن نصبح من ذوي الانفتاح الفكري الإسلامي والحوزوي»[٤٣].

لو كان يعني بذلك أن نؤمن بإسلام الأُمويين والناصبين وأضرابهم «فعلى الإسلام السلام». ولو كان يعني الإسلام الحقيقي الأصيل، فإنّ جميع المنصفين يعلمون بأنّ هذا النوع من الإسلام لا يمكن العثور عليه إلاّ في مذهب أهل البيت عليهم السلام.

وبناءً على ذلك، فإنّ التوسع الذي يتحدث عنه الأُستاذ، لا مكان له؛ لأنّ الدعوة إلى هذا النمط من التفكير تمثل في الحقيقة نوعاً من التخندق بإزاء الأوامر والتوجيهات التي وصلت إلينا من قبل أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام[٤٤].

ويواصل سماحة الأُستاذ حديثه قائلاً: «لقد كان زرارة وجماعة آخرون ممن كانوا يتتلمذون على يد الإمام الصادق عليه السلام تلاميذ لدى أبي حنيفة في بادئ الأمر»[٤٥]. ويدعو في الهامش إلى مراجعة سيرة زرارة في «رجال الكشّي».

ومن الجدير بالذكر أنّ ما ذكره بشأن زرارة لم يُعثر عليه لا في رجال الكشّي ولا في كتب الرجال الأُخرى. أضف إلى ذلك أنّ وفاة أبي حنيفة وزرارة كلاهما في عام (١٥٠هـ)، وهذا يجعل مسألة تلمذة زرارة على يد أبي حنيفة أمراً مستبعداً.

ويتطرق الأُستاذ في جانب من اللقاء للحديث حول «العقلانية الفقهية» فيقول:

«العقل والعقلانية بالمعنى الصحيح لهما، هو ما كانت عليه المعتزلة»[٤٦].

وفي الردّ على هذا الكلام لابدّ أن نقول وبشكل مختصر: ألم يكن العقل والعقلانية موجودين في المدرسة الفكرية والفقهية لأهل البيت عليهم السلام بمعناهما الصحيح؟!

وبناءً على أية قاعدة عدلتم عن هذا الأمر وتدّعون هذا الادّعاء؟ على الرغم من أنكم تعلمون جيداً أنّ عقلانية المعتزلة ومدرستهم الفكرية لا تخلو من إشكالات حقيقية، وأنه لمن المستبعد عدم ملاحظة الأُستاذ المحترم للروايات الكثيرة الواردة عن طريق أهل البيت عليهم السلام حول «العقلانية الفقهية»!

فهل من المنصف حقاً لمن أمضى فترة طويلة من عمره في الحوزات العلمية الشيعية، أن يتحدث بهذه اللهجة، وهو في مقام تبيين السبل والحلول المناسبة للتعاطي مع مسألة الانفتاح الفكري الحوزوي؟!

١٠ـ هل ابتعد الشيعة عن «السنّة»؟

وخلال حديث الأُستاذ وهو يُشير إلى بعض إخفاقات الانفتاح الفكري الحوزوي والموانع والعراقيل الموجودة، يعبّر سماحته عن ذلك بقوله:

«من أكبر الموانع الفكرية لهذا النوع من الانفتاح، هو أن ينحو الشخص إلى الجمود على العترة، ويقول: «القرآن والعترة»، وينفي السنّة، التي نقلها أهل السنّة في كتبهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله»[٤٧].

يعلم الأُستاذ جيداً أنه لا يمكن القبول بكل ما ورد باسم «السنّة» والتسليم به دون تفحّص ـ حتى لو ورد ذلك في كتب الشيعة أيضاً ـ بل لابدّ من امتلاكه لشروط الحجية الواردة بشكل مفصّل في الكتب الأُصولية.

وبغض النظر عن هذا الأمر، فهناك رؤية منفتحة تجاه روايات أهل السنّة في الحوزات الدينية الشيعية، ويتمثّل ذلك بالقبول بالروايات الواردة عن طرقهم بشرط أن يكون الراوي «ثقة»، كما أنهم كتبوا بحوثاً مفصّلة في علم دراية الحديث تحت عنوان الأحاديث «الموثّقة» و «القوية».

ولذلك فإني أرى أنّ فقهاء الشيعة وعلماء المذهب قد تمسّكوا في بعض الحالات بالروايات المنقولة عن طريق أهل السنّة وسائر المخالفين، وذلك لأنّ الرواة كانوا ثقات،

وباستطاعة الأُستاذ المحترم أن يستخرج ذلك من «الكتب الأربعة» وغيرها.

وكان تعامل الطائفة الإمامية الناجية فيما مضى ولحدّ الآن، وكما أشار إلى ذلك «المرحوم شيخ الطائفة الطوسي» على هذا المنهج:

«عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلّوب ونوح بن درّاج والسكوني وغيرهم من العامّة عن أئمتنا في ما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه»(٤٨).

وبناءً على ذلك، فإنّ مجرد كون الراوي سنيّاً لن يكون مدعاةً لردّ حديثه، كما سعى الأُستاذ إلى الإيحاء إلى هذا الموضوع، بل لو كان الراوي من السنّة الثقات، فإنّ حديثه معتبر، وإن لم يكن ثقة فإنّ حديثه غير مقبول بنفس المستوى الذي لم يقبل فيه حديث الراوي الشيعي «غير الثقة».

أضف إلى ذلك أنّ عدداً من الأحاديث المشهورة المستند إليها في فقه الشيعة مذكورة بشكل مسند فقط في كتب الحديث لأهل السنّة، من قبيل: حديث «الجبّ»، وحديث «إصابة وخطأ المجتهد» وحديث «على اليد ما أخذت» ... وغيرها.

وخلاصة القول، إنّ قبول أو ردّ أي حديث وسُنّة أنما يستند إلى ضوابط وقواعد علمية مقرّرة، وليس على التعصّب، كما يُستفاد ذلك بشكل واضح من تصريحات الأُستاذ.

وإنّ ما يدعو للمزيد من التعجّب والأسف أن يصرح حضرة الأُستاذ بهذه الآراء، إلى الرغم من أنه قد أمضى عُمراً في الحوزات الدينية المقدّسة في النجف وقم ومشهد ـ «والعصمة لأهلها» كما يقال ـ وأكثر عجباً وأعمق أسفاً قوله الذي يدّعي فيه أنّ:

«الجمود على العترة يعدّ أكبر مانع فكريّ للانفتاح الفكري الحوزوي»! «سبحان الله».

يا ناعي الإسلام قم فانعه   قد مات عُرفٌ وبدا منكر

ومما تجدر الإشارة إليه، لو أنّ الأُستاذ قد أخذ بنظر الاعتبار ما تطرقنا إليه آنفاً، لما تفوّه بمثل هذا الكلام؛ ذلك أنّ إحدى أبرز المدلولات «حديث الثقلين» هو إثبات المرجعية العلمية للعترة الطاهرة؛ لأنّهم الثقل الأصغر، والقرآن هو الثقل الأكبر. وهما صنوان وقرينان لبعضهما البعض.

وبناءً على ذلك، فإنّ «السنّة الصحيحة والأصيلة» هي التي تُنقل عن طريقهم، أو

تحظى بموافقتهم، وليس كل ما يرويه الآخرون باسم السنّة النبوية، بدون التوقيع عليها من قبل العترة الطاهرة عليهم السلام.

وعليه، فإنّ السنّة النقيّة وغير الممزوجة بالبدع والآراء الشخصية، إنما تنحصر فقط في السنّة التي تصل إلينا عن العترة الطاهرة عليهم السلام بطريق معتبر، أو حظيت بموافقتهم وتأييدهم لها، وهذا الموضوع واضحٌ تماماً، وهو ما يتبادر إلى الأذهان غير المشوبة بالشبهات من حديث الثقلين.

قال أبو جعفر عليه السلام لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة: «شرِّقا وغرِّبا فلا تجدان علماً صحيحاً إلاّ شيئاً خرج من عندنا أهل البيت»(٤٩).

وعن فضيل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل»(٥٠).

وبناءً على ذلك، فإنّ التفريق بين العترة والسنّة كما يسعى إلى ذلك البعض، هو أمرٌ باطل دون شك، ويعدّ مخالفةً للأحاديث الثاقبة.

ومما سبق يتضح للقارئ الكريم الإشكال الموجود في حديث الأُستاذ الذي قال فيه: «إنّ عدم الاكتراث بالسنّة الموجودة الآن بين أهل السنّة وفي كتبهم على اعتبار أننا نمتلك العترة، ولنا بالعترة الكفاية عن السنّة، أنّما يمثل الجمود الفكري ... وأوّل مانع فكري في مجال الفقه»(٥١).

مناقشة حديث «كتاب الله وسنتي»

وقيل للأُستاذ خلال اللقاء: «لعلَّ تأكيد فقهاء الشيعة على العترة ينطلق من ذكر لفظة «عترتي» في حديث النبي صلى الله عليه وآله». قال سماحته في معرض إجابته على ذلك: من المؤكّد أن لفظة «سنتي» ولفظة «عترتي» قد وردتا في الرواية. ويذكر الموضوع التالي كدليل على هذا الادّعاء، وذلك أنّ المرحوم الكليني يذكر في كتاب الكافي، في باب «العلم والعالم» باباً بعنوان «الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب» ويذكر فيه مجموعة من الأحاديث على أنّ «سنّة النبي صلى الله عليه وآله» كالقرآن، تعدّ معياراً لردّ وقبول الأشياء التي تُنسب إلى «الدين»(٥٢).

وكان رأي الشخص الذي أجرى اللقاء أنّ لفظة «عترتي» قد جاءت في حديث

الثقلين المتواتر، وهذا هو السبب في تأكيد فقهاء الشيعة على العترة، ولكن الأُستاذ الكريم قال في جوابه: من المؤكّد أنّ لفظة «سنّتي» كانت موجودة أيضاً. حيث إنّ جواب الأُستاذ هذا جدير بالمناقشة:

لأنّه من المؤكّد أنّ لفظة «سنتي» لم تكن موجودة، بل إنّ لفظة «عترتي» و «أهل بيتي» هي التي كانت موجودة، كما ورد ذلك في الروايات المختلفة لـ «حديث الثقلين»، لدى كلتا الفرقتين.

نعم، نلاحظ لفظة «سنّتي» في بعض الروايات الواردة عن طريق أهل السنّة، حيث سنقوم هنا بنقد ودراسة تلك الروايات بشكل مختصر.

روي هذا الحديث بـ «خمسة طرق»، حيث سنقوم بمناقشة كل منها على حدة:

أولاً ـ مالك في الموطأ، كتاب القدر «باب النهي عن القدر» الحديث الثالث: حدثني عن مالك، أنّه بلغه أنّ رسول الله‘ قال: «تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما، كتاب الله وسنّة نبيّه».

والإشكال في هذا الحديث أن «مالك» ينقله على شكل بلاغ فيقول: «بلغني». وهذا النوع من الروايات بما أنها منقولة بشكل «مرسل» ورواتها مجهولون، فهي ليست بحجة.

ثانياً ـ ابن عبدالبر، التمهيد ١٤: ٣٨٤:

قال: حدثنا عبدالرحمن بن يحيى قال: حدثنا أحمد بن سعيد، قال: حدثنا محمد ابن إبراهيم الديبلي، قال حدثنا علي بن زيد الفرائضي، قال حدثنا الحنيني عن كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف، عن جده قال: قال رسول الله‘: «تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما، كتاب الله وسنّة نبيّه».

وهناك ثلاثة أشخاص على الأقل في سند هذا الحديث متهمون بالضعف عند الرجاليين من أهل السنّة، حيث سنقوم بمناقشة أحوالهم.

أ ـ أبو الحسن علي بن زيد بن عبدالله الفرائضي.

قال ابن يونس: «تكلّموا فيه»[٥٣].

ب ـ إسحاق بن إبراهيم الحنيني.

قال أبو حاتم: رأيت أحمد بن صالح لا يرضاه، وقال البخاري: في حديثه نظر وقال

النسائي: ليس بثقة.

وقال أبو الفتح الأزدي: أخطأ في الحديث. وقال ابن عدي: ضعيف[٥٤].

ج ـ كثير بن عبدالله بن عمرو اليشكري.

قال أحمد: «منكر الحديث ليس بشيء» وقال عبدالله بن أحمد: «ضرب أبي على حديث كثير بن عبدالله في المسند ولم يحدّثنا عنه».

وقال أبو خيثمة: قال لي أحمد: «لا تحدّث عنه شيئاً». قال ابن معين: «ضعيف الحديث». وقال مرّة: «ليس بشيء». وقال أبو داود: «كان أحد الكذّابين». وقال الشافعي: «ذلك أحد الكذّابين أو أحد أركان الكذب». وقال أبو زرعة: «واهي الحديث ليس بقوي». وقال النسائي والدارقطني: «متروك الحديث». وقال النسائي أيضاً: «ليس بثقة». وقال ابن حبان: «روى عن أبيه عن جدّه نسخة موضوعة لا يحلّ ذكرها في الكتب ولا الرواية عنه». وقال أبو نعيم: «ضعّفه علي بن المديني». وقال الحاكم: «حدّث عن أبيه عن جدّه نسخة فيها مناكير، وضعّفه الساجي ويعقوب بن سفوان وابن البرقي». وقال ابن عبدالبر: «مجمع على ضعفه». وقال الذهبي في الكاشف: «واهٍ»[٥٥].

ثالثاً ـ نقل القاضي عياض في «الإلماع» بسنده عن سيف بن عمر عن أبان بن إسحاق الأسدي، عن صباح بن محمد، عن أبي حازم، عن أبي سعيد الخدري أنّ رسول اللهﷺ قال: «أيُّها الناس إنّي قد تركت فيكم الثقلين: كتاب الله وسنتي ....»[٥٦].

وقد تمّ تضعيف ثلاثة أشخاص في سند هذا الحديث أيضاً:

أ ـ سيف بن عمر التميمي البرجمي.

قال ابن معين: «ضعيف الحديث». وقال مرة: «فُلَيْس خير منه». وقال أبو حاتم: «متروك الحديث، يشبه حديثه حديث الواقدي». وقال أبو داود: «ليس بشيء». وقال النسائي والدارقطني: «ضعيف». وقال ابن عدي: «بعض أحاديثه مشهورة، وعامتها منكرة لم يتابع عليها». وقال ابن حبان: «يروي الموضوعات عن الأثبات». قال: «وقالوا: إنّه كان يضع الحديث اتّهم بالزندقة». وقال الدارقطني: «متروك». وقال الحاكم: «اتّهم بالزندقة»[٥٧].

ب ـ أبان بن إسحاق الأسدي الهمداني الكوفي.

قال الأزدي: «متروك الحديث»[٥٨].

ج ـ صباح بن محمد بن أبي حازم البجلي الأحمسي الكوفي.

قال ابن حبان: «كان ممن يروي الموضوعات عن الثقات»[٥٩].

رابعاً: قال الحاكم عن ابن أبي أويس، حدثني أبي، عن ثور بن زيد الديلي، عن عكرمة، عن ابن عباس، أن رسول اللهﷺ خطب في حجة الوداع: «يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلّوا أبداً، كتاب الله وسنة نبيه.. »[٦٠].

وفي سند هذا الحديث ثلاثة رواة مجروحين وهم:

أ ـ إسماعيل بن عبدالله بن أُويس، ابن أخت مالك.

قال ابن معين: «هو وأبوه ضعيفان». وقال أيضاً: «يسرقان الحديث» وقال أيضاً: «مخلّط يكذب ليس بشيء». وقال النسائي: «ضعيف». وقال في موضع آخر: «غير ثقة». وقال النضر بن سلمة المروزي: «ابن أبي أُويس كذّاب». وقال سيف بن محمد: «ابن أبي أُويس كان يضع الحديث». وقال سلمة بن شبيب: «سمعت إسماعيل بن أبي أُويس يقول: ربّما كنت أضع الحديث لأهل المدينة إذا اختلفوا في شيءٍ فيما بينهم»[٦١].

ب ـ عبدالله بن عبدالله بن أُويس.

قال ابن معين: «ليس بقوي». وقال مرة: «أبو أُويس وابنه ضعيفان». وقال أيضاً: «أبو أُويس فيه ضعف». وقال ابن المديني: «كان عند أصحابنا ضعيفاً». وقال النسائي وأبو حاتم: «ليس بالقوي». وقال ابن معين: «ابن أبي أُويس وأبوه يسرقان الحديث»[٦٢].

ج ـ ثور بن زيد الديلي، وكان ينسب إلى رأي الخوارج.

كما ورد في سند هذا الحديث «عكرمة البربري» وكان يُنسب إلى رأي الخوارج، ويكذب على ابن عباس[٦٣].

خامساً ـ أخبرنا أبو بكر بن إسحاق الفقيه، أنبأنا محمد بن عيسى بن السكن الواسطي، حدثنا داود بن عمرو الضبّي، حدثنا صالح بن موسى الطلحي، عن عبدالعزيز بن رفيع، عن أبي صالح، عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: «إني قد تركت فيكم شيئين لن تضلّوا بعدهما: كتاب الله وسنتي»[٦٤].

ويوجد في سند هذا الحديث صالح بن موسى بن عبدالله بن إسحاق الطلحي.

قال ابن معين: «ليس بشيء» وقال أيضاً: «صالح وإسحاق ابنا موسى ليسا بشيءٍ ولا يكتب حديثهما». وقال أيضاً: «ليس بثقة». وقال الجوزجاني: «ضعيف الحديث». وقال ابن

أبي حاتم عن أبيه: «ضعيف الحديث، منكر الحديث جداً، كثير المناكير عن الثقات»، قلت: يكتب حديثه؟ قال: «ليس يعجبني حديثه». وقال النسائي: «لا يكتب حديثه ضعيف». وقال أيضاً: «متروك الحديث». وقال العقيلي: «لا يتابع على شيءٍ من حديثه». وقال ابن حبان: «لا يجوز الاحتجاج به». وقال أبو نعيم: «متروك يروي المناكير». وقال الذهبي في الكاشف: «واهٍ». وقال ابن حجر في التقريب: «متروك»[٦٥].

والنتيجة التي نخلص إليها أنّ جميع هذه الروايات غير ثابتة من حيث السند، بل ثبت وضعها بناءً على أُسس أهل السنّة أنفسهم.

وبهذا الصدد أيضاً، يقول المرحوم العلاّمة المحقق الإمام شرف الدين العاملي رحمه الله فيما يتعلق بهذا الحديث[٦٦]:

«مضمون الحديث حق، لكن صدوره عن النبي صلى الله عليه وآله بلفظ «وسنتي» باطل، ومرمى راويه تضليل، والصحيح الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وآله بلا كلام ـ وقد أخرجه مسلم وغيره ـ أنما هو بلفظ: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، باعتبار أنهم عليهم السلام عيبة سنته التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، كالفرقان العظيم والذكر الحكيم».

ويستفاد من هذا القول أنّ هذا الحديث ـ وكبقية الأحاديث الأُخر ـ أنّما تم وضعه بهدف مواجهة الأحاديث الواردة في فضائل أهل البيت عليهم السلام ومناقبهم، وبالتالي إعراض المسلمين عن أهل البيت وإقبالهم على سواهم، كما فعلوا في وضع الحديث القائل: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديّين».

وبالإضافة إلى هذه الإشكالات، فإنّ احتمال «التصحيف» قائم في هذا الحديث أيضاً؛ لأنّه من الممكن أن يكون قد روي بلفظ «نسبي»[٦٧] أو «نسبتي»[٦٨]، حيث إنّ كلا اللفظين سيعود في معناه إلى «عترتي» و «أهل بيتي».

وأمّا دليل الأُستاذ على ادّعائه في قوله: «من المؤكّد وجود لفظ سنّتي» في الحديث، ففيه إشكال من وجهين:

أولاً: لا يوجد في كتاب الكافي بابٌ باسم «باب العلم والعالم»، بل يوجد كتاب «فضل العلم» و «باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب».

ثانياً: لم يكن الحوار يدور في أنه بإمكان سنّة النبي صلى الله عليه وآله أن تصبح معياراً كالقرآن في ردّ وقبول الأشياء التي تنسب إلى الدين أم لا؟ حتى يُجيب هو بهذا الشكل،

بل إنّ النقاش هو في هذا الموضوع وهو: هل إنّ حديث «الثقلين» المتواتر ورد بلفظ «سنتي» أم لا؟

ومن المنصف القول بأنّ ما تفضل به لا علاقة له إطلاقاً بما هو متنازعٌ عليه، ولا يثبت ـ إطلاقاً ـ قطعه باليقين بوجود لفظ «سنّتي» أيضاً في حديث الثقلين، كما ادّعى ذلك في حديثه.

أضف إلى ذلك أنّ المراد من سنّة النبي‌ﷺ السنّة التي وردت عن طريق أهل البيت‌عليهم السلام أو التي حظيت بقبولهم وتأييدهم لها، كما تشهد لذلك الأحاديث، وخاصّة حديث الثقلين، وليس كل ما نُقل بعنوان «سنّة النبي» ومن أي طريق كان، وإلاّ لو كان الأمر كذلك، فماذا يقول الأُستاذ الكريم بشأن صلاة «التراويح» والتكفير في الصلاة، وقول: «الصلاة خير من النوم» في الأذان ... وغير ذلك، والتي رويت تحت عنوان «السنّة» في كتب أهل السنّة؟

وأرى من الضروري بمكان أن نسأل الأُستاذ هذا السؤال، ما هو التصور الذي يحمله تجاه العترة الطاهرة‌عليهم السلام، لكي يرى هذه الازدواجية، والتعارض والانفصال بين العترة والسنّة؟

وهل أنّ «للعترة» مسؤولية سوى الدفاع عن الشريعة النبوية المطهّرة وحمايتها ونشر السنّة المحمدية على صاحبها وآله الصلاة والسلام؟!

وبناءً على ما تقدم، وعلى أنّ المرجعية في الفصل بين «السنّة» و «البدعة» تتمثّل بأهل البيت‌عليهم السلام ـ لأنّهم المعصومون، والحماة الحقيقيون لسنّة النبي‌ﷺ وأعلم الأُمّة قاطبةً ـ اتضح لنا أنّ المراد من سنّة النبي، ليس مطلق السنّة النبوية الشريفة، بل خصوص ما روي من الطرق المعتبرة، كما بيّنا ذلك آنفاً.

١١ـ وقفة مع «الخطوات الانفتاحية الشيعية على أهل السنّة»!!

وفيما يتعلق بخصوص الخطوات الانفتاحية الواعية في «مجال الفقه» تفضل سماحة الأُستاذ قائلاً:

«من إحدى الخطوات الانفتاحية الواعية التي اتخذت في «مجال الفقه» من قبل الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي والفقهاء من بعدهم، هو أنّهم أدخلوا الأدلّة الفقهية الأربعة

للسنّة في الفقه الشيعي، بهدف إزالة جدار الفصل بين الفقه الشيعي والسنّي، وخلق حالة التناغم والانسجام بينهما، كما استخدموا نفس الألفاظ لإيجاد المزيد من التقارب بينهما»[٦٩].

بغض النظر عن مناقشة قوله: إنّ الأدلّة الفقهية للسنّة هي «أربعة أدلّة»، نريد أن نقول:

أولاً: هل إنّ الأدلّة الأربعة أُدخلت إلى الفقه الشيعي من قبل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي حقاً؟! ولو كان الأمر كذلك، فما هي الأُسس التي كان الفقه الشيعي يرتكز عليها قبل دخول هذه الأدلّة إذن؟ أم هل إن الفقه كان «بلا دليل» أساساً؟

وهل إن ألفاظ الكتاب، والسنّة ... وغيرها لم تكن تستخدم في فقه الشيعة قبل تلك المرحلة؟! «ما لكم كيف تحكمون»؟

وثانياً: على افتراض صحة رأي الأُستاذ، يجب أن يعلم أنّ دخول هذه الأدلّة الأربعة في الفقه الشيعي أنما حصل بسبب حجّيتها التامّة برأي أُولئك الأجلاّء، وليس لإزالة جدار الفصل بين الفقه الشيعي والسنّي ـ كما ادّعى ذلك سماحة الأُستاذ ـ لأنّه لو كان الهدف ذلك، لكان يجب إدخال الأدلة الفقهية الأُخر للسنّة، من قبيل: «القياس»، «الاستحسان»، «المصالح المرسلة»، «سدّ الذرائع» ... وغيرها في الفقه الشيعي لغرض تحقيق هذا الهدف بشكل كامل.

وقال الأُستاذ في نهاية اللقاء: «لم يكن لدينا في الفقه دليلٌ باسم الإجماع، فقد جاؤوا به، ولكن بما يعبّر عن رأي المعصومعليه السلام وليس فقط نفس الإجماع»[٧٠].

كيف يصح الادعاء بهذا الشكل، في حين أنّ هذا المصطلح كان يستخدم حتى في زمن الأئمة المعصومينعليهم السلام أيضاً[٧١]. أضف إلى ذلك، لو افترضنا أنّ «الإجماع» لم يكن معروفاً بهذا الاسم، لكن حقيقته كانت موجودة بالفعل؛ لأنّ «الإجماع» ليس سوى أمرٍ من السنّة، ولا يعدّ دليلاً مستقلاً بذاته، بل هو «دليل على الدليل»، كما أُشير إلى ذلك في أُصول الفقه[٧٢].

وبناءً عليه، كيف يصح الادّعاء أنّه لم يكن لدينا هذا الدليل وتمّ إدخاله لاحقاً من «الفقه السنّي» إلى «الفقه الشيعي»؟! إلاّ إذا ادّعى أننا لم نكن نملك أقسام السنّة المتعدّدة!

والموضوع الآخر الذي يستدعي النقاش في كلام الأُستاذ هو خلطه بين معنى «الإجماع» في مصطلح «علم الأُصول» و «الأصل في حجّيته»؛ لأنّ الإجماع في اصطلاح الأُصوليين يعني «الاتفاق الخاص» ـ بناءً على ما جاء في التفاسير المختلفة ـ ولكن تعبيره عن رأي المعصوم عليه السلام هو «الأصل في حجّيته» وليس معناه.

وفي الختام، نأمل أن تكون المواضيع التي تناولناها بشكل مختصر جداً في هذه الرسالة ذات فائدة للقراء الكرام، وتعرّفهم بالحقائق الدينية والمذهبية أكثر فأكثر.

الهوامش

(١) مجلة الحوزة، العدد ١٤١، المتخصّصة بالانفتاح الفكري الحوزوي؛ التابعة لمكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم المقدسة.

(٢) مجلة الحوزة: ٢١، العدد ١٤١.

(٣) مجلة الحوزة: ٢٢، العدد ١٤١.

(٤) مجلة الحوزة: ٢٢، العدد ١٤١.

(٥) مجلة الحوزة: ٢٤، العدد ١٤١.

(٦) نقل عن الزهري أنه قال: دخلت على أنس بن مالك بدمشق ـ وهو يبكي ـ فقلت له: ما يبكيك؟ فقال: «لا أعرف شيئاً مما أدركت إلاّ هذه الصلاة، وهذه الصلاة قد ضيعت».

ويقول ابن حجر العسقلاني في فتح الباري في شرح هذا الكلام: «قد صح أنّ الحجاج وأميره الوليد وغيرهما كانوا يؤخرون الصلاة عن وقتها، والآثار في ذلك مشهورة ...»، وكذلك عمر بن عبدالعزيز صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب تضييع الصلاة عن وقتها، الحديث ٥٣٠، فتح الباري ٢، كتاب مواقيت الصلاة، باب تضييع الصلاة عن وقتها، ح٥٣٠.

(٧) انظر: جلال الدين السيوطي، الدر المنثور ٤: ١٩١.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) المصدر السابق؛ تفسير الطبري ١٥: ٧٧.

(١١) العيني، عمدة القارئ ١٩: ٣٠؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور ٤: ١٩١؛ مسند أبي يعلى ١١ : ٣٤٨؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٩: ٢١٩ و ٢٢٠؛ تفسير الثعلبي ٦: ١١١؛ تفسير الرازي ٢٠: ٢٣٦؛ تفسير القرطبي ١٠: ٢٨٣؛ تفسير ابن كثير ٣: ٥٢؛ فتح القدير ٣: ٢٣٨؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ٣: ٣١٦.

(١٢) تفسير الآلوسي ١٥: ١٠٧.

(١٣) الطبري، جامع البيان ١٣: ٢٨٧ و ٢٨٨.

(١٤) المصدر السابق ٨: ٢٨٧؛ المعجم الأوسط ١: ٢٣٧؛ مجمع الزوائد ٧: ٤٤؛ فتح الباري ٧: ٢٣٥ و ٢٣٦؛ تفسير ابن كثير ٢: ٥٥٨؛ الدر المنثور ٤: ٨٤ و٨٥؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك ٢: ٣٥٢.

(١٥) سورة القدر: ٣.

(١٦) تاريخ بغداد ٨: ٢٧٥؛ الدر المنثور ٦: ٣٧١.

(١٧) سنن الترمذي ٥: ٢٧٥، الحديث ٣٣٥٠.

(١٨) الحاكم، المستدرك ٣: ١٧٠ و ١٧١؛ تفسير الطبري ٣٠: ١٦٧؛ المعجم الكبير ٣: ٩٠؛ دلائل البيهقي ٦: ٥١٠؛ الدر المنثور ٦: ٣٧١؛ تاريخ دمشق ٥٧: ٣٤١ .

(١٩) الآحاد والمسانيد ٣: ٣٠٠؛ أُسد الغابة ٢: ٥١؛ الإصابة ١: ٤ و٨٤ و٣٥١؛ معرفة الصحابة لأبي نعيم ٢: ٨٩٥؛ معرفة الصحابة لابن قانع ١: ٢٨٤.

(٢٠) درآمدي بر بازخواني روشي نوين در تفسير قرآن: ٩٣ فما بعد.

(٢١) الحاكم، المستدرك ٤: ٤٨٠؛ الهيثمي، مجمع الزوائد ١٠: ٧١؛ مسند أبي يعلى ١٣: ٤١٧؛ المقريزي، إمتاع الأسماع ١٣: ٤١٧.

(٢٢) الكامل لابن عدي ٧: ٣٧٤؛ مجمع الزوائد ١٠: ٧٢؛ كنز العمال ١٤: ١٩٩.

(٢٣) الحاكم، المستدرك ٤: ٤٨٠؛ الهيثمي، مجمع الزوائد ١٠: ٧١؛ مسند أبي يعلى ١٣: ٤١٧؛ المقريزي، إمتاع الأسماع ١٣: ٤١٧.

(٢٤) أبو ريحان البيروني، الآثار الباقية: ٢٧٧.

(٢٥) كشف المحجة: ٥٦ و ٥٧.

(٢٦) للعلامة الميرزا أبي الفضل الطهراني﵀ كلام قيّم في هذا المجال، إذ يقول: «إنّ العبارة الواردة في الزيارة يدلّ ظاهرها على أنّ بني أُمية خبيثون قاطبةً ويستوجبون اللعن ـ بغض النظر عن التأكيد والتعميم بلفظة قاطبة التي تستوجب عدم التخصيص من سياق الكلام ـ حتى وإنْ لم يأخذ المتكلم في الظاهر صفةً معينة لعنوان الحكم». لكي يصبح بذلك عنواناً عاماً ومنوّعاً، إذ لا يوجد في عامة الأفراد شيء يعارض ذلك. إذن لو شككنا في بعض بني أُمية هل إنهم ماتوا على العقيدة الحقّة والفطرة السليمة أم لا؟ نقول طبقاً لهذا الكلام العام بأنّ عقيدتهم كانت فاسدة؛ لأنّهم ملعونون بهذا النص، وبما أنّ المؤمن لا يستوجب اللعن، إذن فإنّه ليس بمؤمن. شفاء الصدور في شرح زيارة العاشور: ٢٥١، تحقيق محمد باقر ملكيان.

(٢٧) مجلة الحوزة: ٢٤ و ٢٥، العدد ١٤١.

(٢٨) مجلة الحوزة: ٢٥، العدد ١٤١.

(٢٩) المصدر السابق: ٢٦.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) دفع الإصر عن قضاة مصر ١: ٣٤٨.

(٣٢) لغرض المزيد من الاطلاع يراجع كتاب ابن العذاري المراكشي، البيان في أخبار الأندلس والمغرب؛ ابن الأبّار، الحلّة السيرا؛ محمد عبدالله عنان، دولة الإسلام في الأندلس؛ ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس؛ حسين مؤنس، رحلة الأندلس.

(٣٣) مجلة الحوزة: ٢٧، العدد ١٤١. كما ذكر في الملاحظات الأخيرة، للقاء الرابع، نموذج لتأييد هذا الموضوع ـ المصدر نفسه: ٤١ ـ ٤٩.

(٣٤) نهج البلاغة، كتاب ٦٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ٩٤؛ الغارات ١: ٣٠٢ و ٣٠٦؛ كشف المحجة: ١٧٦.

(٣٥) مجلة الحوزة: ٤٢، والعدد ١٤١.

(٣٦) المصدر السابق: ٢٧.

(٣٧) وسائل الشيعة ١٥: ٣٠، الحديث ١٩٩٤٣.

(٣٨) الصحيفة السجادية.

(٣٩) وسائل الشيعة ١٥: ٣١، الحديث ١٩٩٤٥.

(٤٠) الرجوع إلى المصدر السابق: ٤٥ ـ ٤٩؛ وجواهر الكلام ٢١: ١١.

(٤١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٠، الحديث ١٩٩٤٣، وكذلك: ٣١، الحديث ١٩٩٤٤.

(٤٢) مجلة الحوزة: ٢٨، العدد ١٤١.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) راجع وسائل الشيعة ١: ١١٨ ـ ١٢٤. كتاب الطهارة، باب بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة عليهم السلام واعتقاد إمامتهم، الأحاديث ٢٩٧ ـ ٢٩٩ ـ ٣٠١ ـ ٣٠٢ ـ ٣٠٧ ـ ٣٠٨ ـ ٣١٣.

(٤٥) مجلة الحوزة: ٣١، العدد ١٤١.

(٤٦) مجلة الحوزة، الخاصّة بالانفتاح الفكري الحووزوي: ٣٥، العدد ١٤١.

(٤٧) المصدر السابق: ٣٦.

(٤٨) عدّة الأُصول ١: ٢٧٩..

(٤٩) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٣، الحديث ٣٣١١٦، والحديث ٣٣٢٢٤، والحديث ٣٣٢٢٥.

(٥٠) المصدر السابق: ٧٥، الحديث ٣٣٢٣٦.

(٥١) مجلة الحوزة: ٣٦، العدد ١٤١.

(٥٢) المصدر نفسه.

(٥٣) لسان الميزان ٤: ٢٣٠.

(٥٤) تهذيب التهذيب ١: ١٤٣.

(٥٥) المصدر السابق ٤: ٥٨٣ ـ ٥٨٤.

(٥٦) الإلماع: ٨ و ٩.

(٥٧) تهذيب التهذيب ٢: ٢٧٠.

(٥٨) المصدر السابق ١: ٣٦.

(٥٩) المستدرك ١: ٩٣؛ ونقل البيهقي هذا الحديث أيضاً عن طريق الحاكم نفسه في السنن الكبرى ١٠: ١١٤.

(٦٠) المستدرك ١: ٩٣.

(٦١) تهذيب التهذيب ١: ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٦٢) المصدر السابق ٣: ١٨٤.

(٦٣) المصدر السابق ٤: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٦٤) المستدرك ١: ٩٣؛ وبنفس هذا الطريق نقل البيهقي في السنن الكبرى ١٠: ١١٤؛ والدارقطني في السنن واللالكائي في السنّة ١: ٨٠؛ وابن عبدالبر في التمهيد ١٤: ٣٨٤، هذا الحديث أيضاً.

(٦٥) تهذيب التهذيب ٢: ٥٤٠.

(٦٦) رسالة إلى المجمع العلمي العربي بدمشق: ١١٤ ـ ١١٥.

(٦٧) كشف الأستار عن زوائد البزار ٢: ٢٢٣، الحديث ٢٦١٧؛ جواهر العقدين: ٢٣٩.

(٦٨) إحياء الميت بفضائل أهل البيت للسيوطي، في حاشية «الإتحاف بحب الأشراف»: ٢٤٧، الحديث ٢٢.

(٦٩) مجلة الحوزة: ٣٧، العدد ١٤١.

(٧٠) المصدر السابق نفسه.

(٧١) راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٣، الحديث ٣٢٣٢٩.

(٧٢) الوافية في أُصول الفقه: ١٥٢، أُصول الفقه للمظفر ومبحث «الإجماع عند الإمامية».

ببلوغرافيا المؤسّسة الدينية

عرض وتقييم

أ. حميد الرحماني والشيخ محمد كاظم رحمتي(*)

ترجمة: عقيل البندر

تمهيد

للمؤسّسة الثقافية الاجتماعية الدينية التي يمثلها رجال الدين سابقة تأريخية عميقة وواسعة في كيان العالم الإسلامي، فقد اضطلعت هذه المؤسّسة بأربع مهام كبيرة وخطيرة في ذلك الكيان، هي:

١ ـ البحث والتحقيق.

٢ ـ التعليم.

٣ ـ التبليغ.

٤ ـ تنفيذ أحكام الشريعة.

ومن الملاحظ في المراحل التأريخية السابقة أنّ هناك خلطاً ـ على مستوى الاكتساب والاحتراف ـ بين المعارف الدينية وغيرها من العلوم في هذه المؤسّسة، فتجد علماء الدين بالإضافة إلى القيام بوظائفهم الدينية تجدهم يتعلمون ويحترفون وظائف أُخر كعلم الطب والنجوم وغيرها.

كما نلاحظ المئات من مراكز البحث والتحقيق والتعليم والمكتبات التي أُسّست وأُديرت بفضل علماء المسلمين وجهودهم، والتي خرّجت الآلافَ من الطلبة في مختلف فنون العلم، الدينية منها، كعلوم القرآن والحديث، وغير الدينية، كالفيزياء والضوء.

(*) الشيخ رحمتي باحث في التراث الإسلامي، ومتخصّص في دراسة الفرق والمذاهب، أما أ. حميد الرحماني فهو باحث في مجال الإصدارات والمصنَّفات.

وفي الحقيقة إنّ تألق وسطوع الحضارة الإسلامية في مختلف العلوم بين القرن الثالث والسادس الهجري مدين للجهود الكبيرة والمتواصلة التي بذلها علماؤنا، أمثال: ابن سينا، وأبي علي مسكويه، وأبي حامد الغزالي، والشيخ الطوسي، والشيخ المفيد، وأمثالهم في ذلك العصر، مع أنّهم كانوا معروفين بصفتهم علماء دين.

وفي العصر الحديث الذي ظهر فيه ـ بالإضافة إلى التمحض في العلوم الدينية في الحوزات ـ التمايز فيما بينها، كذلك أصبح لها دور مشع وثابت في الذاكرة في ممارسات ونشاطات في ميادين مختلفة في التعليم والتحقيق والتبليغ.

رؤى في تقييم المؤسسة الدينية

هناك رؤيتان لتقييم المؤسّسة الدينية المتمثلة بعلماء الدين:

الأوّلى: أنّهم ـ مع اختلاف وجهات نظرهم وميولهم ـ موجهون أخلاقيون، وأدلاء على الاعتقاد الصحيح، وسعاة مثابرون لتطبيق التعاليم الإسلامية، إضافة إلى كونهم عاملين بالفضائل والمحاسن. وأصحاب هذه الرؤية هم الكثير من المثقفين والعلماء والمنظرين.

الثانية: تعتبر المؤسّسة الدينية سداً عائقاً ومانعاً كبيراً يحول دون التطوّر والترقي الاجتماعي في البلدان الإسلامية؛ لذا فأصحابها يتطلعون إلى نهضة وحضارة فكرية، كالتي حصلت في أُوروبا إبان العصور الوسطى، ليتسنى لهم من خلالها تهميش وتحجيم دور المؤسّسة الدينية وحصرها في جانب محدود في الأمّة، ومن ثمّ تمرير ما يرمون إليه من البدائل الملتقطة والمستوردة، والتي يسمّونها علاجاً لسدّ الثغرات.

ولهاتين الرؤيتين والنظريتين أتباع ومروّجون، في حين بقي الجيل الجديد المسلم في مختلف البلدان الإسلامية يتطلّع إلى تجربتيهما، هذا وفي الوقت نفسه اشتغل البعضُ في دراسة وتحقيق مقايسةٍ بين أبعاد ما حققته وأنجزته المؤسسة الدينية في الواقع وبين أبعاد ما يفترض أن يكون متحققاً وفق أُصولها ومعاييرها الشرعية.

الإعلام في المؤسسة الدينية

من المؤسف أنّ الجانب الإعلامي الشامل الذي يفترض به أن يغطّي جملة النشاطات

للمؤسّسة الدينية معدومٌ، ومن هنا لم يتسنَّ للباحثين والمحققين والجيل الجديد التعرّف والوصول إلى ما يرتبط بهذه المؤسسة من حقائق ومعلومات دقيقة، بل إنّ المؤسسة الدينية ـ الإمامية منها والسنية ـ تفتقر في داخلها إلى البرامج الجدّية والفعّالة التي تأخذ على عاتقها الاضطلاع بهذه المهمة الخطيرة وتفعيل العلاقة مع المجتمع.

وعلى كل حال فإنّ ما يسمع من قضاء سلبي بحق هذه المؤسسة هنا وهناك يرجع قسمٌ من أسبابه إلى المؤسسة نفسها.

دور الإعلام، وحاجة المؤسسة الدينية إليه

لا شكّ في أنّ الدور الذي يمارسه الإعلام العالمي اليوم يعمل ـ وبشكلٍ مؤثّر ـ في الرّفع والحطّ من أهمية أيّ جماعة أو طبقة من طبقات المجتمع وموقعيتها الاجتماعية، وبالتالي إمّا أن يفعّل دورها في المجتمع أو يحطّ منه ويحجّمه، من هنا فإنّ المؤسسة الدينية ـ وبلا شكّ ـ ستواجه أزمة شديدة في إثبات مصداقيتها وفقدان دورها وحضورها الاجتماعي ومشروعيتها، إذا لم تفكّر في تأسيس مركزٍ إعلامي عالمي متزامن شامل وفعّال لسدّ الخلل في المسؤولية في هذا المجال، علماً بأنّ نشاطات وفعاليات المؤسسة الدينية بما لديها من تأييد وعلاقة اجتماعية، كلّ ذلك سيكون عاملاً مهماً ومؤثراً في نجاح هذا المركز، فيما إذا خطت نحوه.

إنّ من الأسباب المهمة التي أدّت إلى إيصال مفكري الغرب وباحثيهم إلى مستوى حاولوا به خطف الكرة من مفكري المسلمين في العهود المتأخرة، افتقارَ المؤسّسة الدينية في نشاطاتها وعناصرها إلى الحيوية والحركية المتناغمة مع متطلبات هذه العصور، من قبيل المقالات والرسائل العلمية والفهارس المتنوعة والببليوغرافيا (فن التعريف بالكتب)، بالإضافة إلى قلّة المحقّقين والباحثين المنفتحين العصريين.

ومن هنا، يُعدّ فتح وإنشاء موقع إعلاميّ إلكتروني في شبكة الإنترنيت العالمية أمراً ضرورياً لعرض ونشر النشاطات ورجالاتها العظام من العلماء والمفكرين، ونشر آثارهم العلمية وعرض طروحاتهم لتطبيق الشريعة مع المقتضيات والمتطلبات المعاصرة، هذا بالإضافة إلى خدماتهم الأُخر.

ومما يبعث على الأسف الكبير أنّه لا تزال الشبكة العالمية للإنترنيت تفتقر إلى

المركـز الإعلامـي العـالمي الجـامع للمؤسّسـة الدينيـة، والـذي يتناسـب وحجـم مسـؤولياتها وأداء رسـالتها الخطـيرة، وهـذا يعـني أنّ هـناك تخلّفـاً واضـحاً في هـذا الجانـب، فالمعـاجم المتنوعة والمقالات والرسـائل العلمية المختلفة والمترجمة لنشاطات وفعّاليات المؤسّسة الدينية لابدّ أن تـأخذ دورهـا في العـالم الإسـلامي وغيره، ولا ينـبغي أن تـترك وتنسـى، فهـي بحـق أرضية مناسبة وخصبة ومادة معطاء للدخول في ميدان الإعلام والارتباط بطريق الشبكة العالمية للإنترنيت.

وعلى كلّ حال، فليس هناك للمؤسّسة الدينية من بُدٌّ ـ وهي صاحبة دعوى الهداية والإرشـاد ـ سـوى الاسـتفادة الفعلية وبمـا يتناسـب وحجـم المسـؤولية الملقـاة على عاتقهـا مـن وسائل الارتباط والتبليغ الحديثة؛ حتى يتسنى لها أداء رسالتها بأفضل شكل ممكن.

نعم، هـناك اثنان مـن المواقـع الإلكترونية على الشبكة العالمية قريبان من أُطروحة الإعـلام العـالمي للمؤسّسـة الدينيـة، أحدهمـا موقـع العـلماء والمفكرين المسلمين. (Muslim Scientists and Scholars)[١]، والآخـر هو حياة العلماء المسلمين[٢] (Scholars Muslim) لهم اهـتمام بعـرض وبيان حياة كبار علماء المسلمين أمثال ابن سينا وابن رشد والفارابي وعمر الخيام، أمّـا عـن العلماء والمفكـرين والكـتّاب المتأخرين فلم يكـن لهم إلاّ دور ضـئيل في عرض حياتهم.

ومـن هـنا، تـبرز الأهمـية والحاجـة الماسّـة إلى الإعـلام عـن طـريق الشـبكة العالمـية للإنترنيـت لتغطـية مخـتلف أبعـاد نشـاطات وفعـاليات المؤسّسـة الدينـية، وأهـم الجوانـب التي ينبغي عرضها وطرحها في الشبكة هي:

أولاً ـ حول (المؤسّسة الدينية)، وذلك عبر:

١ ـ بيـان تـاريخ الحـوزات العلمـية (يشـمل موضـوعات، مـثل، حـياة العـلماء، تأسـيس هذه المؤسّسة وكيفية نشأتها ودوامها، التطوّر الفكري والعلمي الذي حصل لها).

٢ ـ علـم الاجتماع ودوره في الكـشـف عـن معـالم هـذه المؤسسـة، الـذي يفيد في بيان الطبقـات والقبـائل، والكـشـف عـن أثـر السـلوك الاجتمـاعي عـلى المجـتمع، بالإضـافة إلى معرفة مراكز البحث والتعليم والتبليغ.

٣ ـ قـراءات مقارنـة في المراكـز والمؤسسـات الدينـية الموجـودة لـدى بـاقي الأديـان والمذاهب الإسلامية الأُخر.

٤ ـ دراسة القواعد الأساسية للنظام الفكري الديني الذي تنادي به المؤسسة الدينية.

معاجم وكشافات حول المؤسسة الدينية

وعلن مسبقاً عدم استيعاب هذه الإحصائية في هذه المقالة لكل ما كتب عن هذه المؤسسة، فلم تدّعِ هذه الدراسة الببلوغرافية أبداً أنها قد استوعبت واستوفت طرق التبليغ، بل كانت هذه المحاولة بصدد إجراء إحصاءات أوفى وأفضل من الإحصاءات السابقة بالنسبة إلى المعلومات المتعلقة بهذا الموضوع، إذا قيل: إنّ هناك مجموعة من الإصدارات في هذا السياق، والتي سنحاول الإشارة إلى بعضها:

المعجم التوصيفي عن المؤسسة الدينية، والذي أحصى فيه السيد محمد إسفندياري مئة وثمانية عشر كتاباً فارسياً وعربياً[٣]، حيث سعى هذا الكاتب للتعريف بالكتب المتعلّقة بالمؤسسة الدينية، ولكن كانت هذه الموسوعة خالية من الكتب الإنجليزية والمقالات والأُطروحات الجامعية، وأمّا هذا المعجم الذي يطالعه القارئ الكريم هنا، فإنه أحصى المقالات والأُطروحات الجامعية أيضاً، فضلاً عن الكتب المتعلقة بهذا الموضوع.

هذا وقد صنف السيد محمد نوري، ونعمة الله صفري معجم الفقاهة والمرجعية (عام ١٩٩٤م) في مركز الأبحاث الإستراتيجية لرئاسة الجمهورية الإيرانية، وهو المعجم الذي لم يأخذ حيّزاً واسعاً في عالم النشر والتوزيع.

والكتاب الآخر المهم الذي صنّف في هذا السياق هو (موسوعة نظام التعليم والتربية في المؤسسة الدينية) لمحمد نوري[٤].

وتركز البحث في الكتابين الأخيرين على أبعاد المؤسسة الدينية من خلال طرح قضيتين أساسيتين:

الأُولى: جمع المعلومات عن مجموعة خاصّة من رجال الدين، وتسليط الضوء على جهود ونشاطات الطبقة الأُولى منهم، كمراجع التقليد.

والثانية: التعريف بمصادر النظام التعليمي والتربوي القائم في المؤسسة الدينية.

وأمّا هذه الإحصائية التي بين يديك قارئي العزيز، فهي تحتوي على ثلاثة أنواع من المصادر وبلغات ثلاث، وهي: العربية والفارسية والإنجليزية، وتضمنت المصادر العربية

والفارسية مصادر البحث العلمي لعلوم الشريعة، ومكانة علماء الدين والمراجع في المجتمع الإسلامي.

وأمّا المصادر المتعلّقة بشأن التبليغ والإعلام الإسلامي فهو ما نهض به الأُستاذ عبدالجبار الرفاعي في الجزء السابع من كتابه الببليوغرافي (موسوعة النظام الإسلامي).

من هنا، نودّ إلفات نظر المحققين والباحثين إلى هذه الموسوعة، وكذا من يروم منهم الاطلاع على ما صنّف في مجال التربية والتعليم أن يرجع إلى كتاب (التربية والتعليم في الإسلام) وهو المجلد الخامس من موسوعة الأُستاذ الرفاعي[٥]، وكتاب (موسوعة نظام التربية والتعليم في المؤسسة الدينية) حيث جاءت المصادر المتعلّقة بهذا المجال بصورة مفصّلة ومرتبة.

ويلاحظ القارئ في هذه الببليوغرافيا بعض المصادر لعلماء الأزهر الشريف بوصفه معلماً تربوياً ودينياً مشهوداً له، ويمكن للسادة الباحثين الحصول على المصادر العلمية التي تخص المؤسسة الدينية، من خلال مفاتيح المواضيع التالية: علماء الدين، علماء الإسلام، التحولات الشرق أوسطية، الشيعة، إيران، العراق، حوزة النجف الأشرف، حوزة قم، طلاب العلم (طلبة)، نظام التدريس القديم، حياة المسلمين في التاريخ المعاصر لإيران أو العراق، الثورة الإسلامية، المشروطة (الحركة الدستورية)، التاريخ المحلي لمدينة قم وأصفهان والنجف، المرجعية. ففي الواقع يمكن العثور على المصادر التي تخصّ هذه المؤسسة تحت كل مجموعة ضمن جميع مفاتيح الكلمات المذكورة، وبالجملة، فقد تعرض القسم العربي والفارسي من هذه الموسوعة إلى مصادر مستقلة وأساسية من علوم الشريعة ومراجع الدين.

وأمّا القسم الإنجليزي منها، فقد تعرض لذكر المصادر المتعلقة بمواضيع متعددة، كالجمهورية الإسلامية والثورة في إيران والفكر السياسي للمسلمين والفقهاء والأحزاب والهيئات الدينية، كجماعة علماء باكستان، والدين والسياسة، وكل المؤسسات التعليمية والبحثية التي لها ارتباط وثيق بعلماء الدين والعلوم الإسلامية، كالمؤسسات الشيعية مثلاً. وسبب اختيار هذه المداخل والأقسام وتبويبها هو تفاوت واختلاف نمط التحقيقات والفهرسة الغربية فيما يتعلق برجال الدين وتصانيفهم، بل فيما يتعلق بعموم المؤسسة الدينية، حيث إنهم يعيشون قلقاً واضطراباً من نوع آخر، لذا فإننا نجدهم قد

تركوا آثاراً وتصانيف قليلة ومحدودة عن المؤسسة الدينية، لكن الأمر الأكثر أهمية بالنسبة إليهم هو فهرسة الآثار والتصانيف التي تمسّ الواقع الإسلامي والنتائج الملموسة لكيان هذه المؤسسة، كالتصانيف التي تتحدث عن الثورة في إيران والنظام السياسي فيها والفقه والفقهاء بوصفهما مدرسة حقوقية، ورأي الإسلام في التجربة السياسية الغربية. إلى جانب ذلك فهم يهتمون اهتماماً خاصاً بالشيعة وأفكارهم ومتبنياتهم، وكلّما تعرضوا لهذا الموضوع تجدهم يعلقون بنظرهم الخاص حول المؤسسة الدينية الشيعية، والذي دعانا لإيراد ذلك ضمن الموضوعات السالفة الذكر هو اطّلاع الباحثين والكتّاب المسلمين على طريقة طرح وفهرسة هؤلاء، وأهمية هذه المصادر في بيان المعلومات الخاصّة بموضوع بحثنا، والتي تجدها منتشرة في كتبهم ومقالاتهم وأُطروحاتهم، ولا ينبغي لأهل الاختصاص والبحث العلمي أن يوجهوا سهام نقدهم لهذه الإحصائية بتسلّل الأغيار إليها، إذ إننا ومن أجل الوقوف على الرؤية الغربية في هذا المجال لم نرَ عيباً في إيراد مثل هذه التصانيف، مضافاً إلى أنّ البيانات والمعلومات عن الأبحاث المختلفة في تصانيف علماء الدين أمر مهم وجدير بالعناية بالنسبة للباحث والمتحري، حتى لو كانت من كتّاب الغرب.

١ـ المصادر الفارسية

١ـ ١ـ الكتب

١ ـ التعريف بالحوزات العلمية الشيعية في أصفهان على مرّ التأريخ، مدرسة ذو الفقار، ١٣٦٥هـ ش، ٤٥٥ صفحة.

٢ ـ آية الله الخامنئي، السيد علي (مرشد الثورة الإيرانية)، الحوزة والمؤسسة الدينية على ضوء إرشادات القائد، طهران: منظمة التبليغ الإسلامية، ١٣٧٥هـ . ش.

٣ ـ آية الله الخامنئي، السيد علي (مرشد الثورة الإيرانية)، ضرورة التغيير في الحوزات العلمية، تنظيم قسم النشر في طهران، ١٣٦٣، ٢٤٠ صفحة.

٤ ـ آية الله الخامنئي، السيد علي (مرشد الثورة الإيرانية). تقرير عن الأوضاع السابقة والراهنة للحوزة العلمية في مشهد: المؤتمر العالمي السابع للإمام الرضا عليه السلام. مشهد، ١٤٠ صفحة.

٥ ـ حسين علي، الأحمدي، مقارنة بين الأدلّة والشروط والوظائف وحقوق القيادة والمرجعية، الطبعة الأُولى، ورامين ١٣٧٩هـ. ش، ٢٤٤ صفحة.

٦ ـ الأرفع، كاظم، سجايا طلاّب العلم. (طهران)، نشر فيض، ١٣٧٤ هـ. ش، ١٦٠صفحة.

٧ ـ الإسلامي، قاسم، المؤسسة الدينيّة. (طهران)، ١٣٥٨هـ. ش، ١٧٥ صفحة.

٨ ـ إسماعيل بور، علي، البحث والتحقيق في المؤسّسة الدينية الشيعية (طهران)، نشر المؤلف بمساعدة دار المفيد للنشر، ١٣٦٣هـ. ش، ١٣٦صفحة رقعي.

٩ ـ أكبري، علي أصغر، مؤامرات الاستعمار على الإسلام، القرآن، المؤسسة الدينية منذ ثلاثمئة سنة (طهران)، نشر وإعلام: الأُمور التربوية لقاطع: ٩، ١٣٥٩هـش، ٦٠ صفحة.

١٠ ـ البكار، حامد، الدين والدولة في إيران، دور العلماء في الدولة القاجارية، ترجمة أبي القاسم سري، طهران، توس، ١٣٦٩هـ. ش، ٤٥٥ صفحة.

١١ ـ البكار. حامد، دور المؤسّسة الدينية في نموّ وتطوّر نهضة الحركة الدستورية، ترجمة أبي القاسم سري، الطبعة الثانية، طهران، طوس، ١٣٥٩هـ. ش.

١٢ ـ الإمام الخميني والمؤسسة الدينية: مجموعة محاضرات للإمام الخميني، وآراؤه في المؤسسة الدينية (طهران) حرس الثورة الإسلامية، ١٣٦٢هـ. ش، ٦٦٥ صفحة.

١٣ ـ الخميني، روح الله، المؤسسة الدينية الرائد الفقهي في الإسلام في نظر الإمام الخميني، طهران، ميقات، ١٣٦١هـ. ش، ٨٤ صفحة.

١٤ ـ الإمام الخميني، روح الله، المؤسسة الدينية والحوزات العلمية في نظر الإمام الخميني، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٤هـ. ش: ٦٢٤ صفحة.

١٥ ـ الإمام الخميني، روح الله، إعلان المؤسسة الدينية: الخطاب التاريخي المهم للإمام الخميني للعلماء والمراجع العظام وأساتذة وطلاب الحوزات العلمية في عموم إيران، وأئمة الجمعة والجماعة في جميع مساجد البلاد، الطبعة الأُولى، (طهران)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني. ١٣٦٩هـ. ش، ٦٤ صفحة.

١٦ ـ الإمام الخميني، روح الله، إعلان المؤسسة الدينية، طهران: مؤسسة إعداد ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٢هـ. ش، ٥٦ صفحة.

١٧ ـ الإمام الخميني، روح الله، أثر المؤسسة الدينية في الإسلام. تقديم: حسين رضواني، قم، نشر دار الفكر، ١٣٥٨هـ . ش، ٧٢ صفحة.

١٨ ـ أمير صادقي، نصير الدين، المؤسسة الدينية في الإسلام، الطبعة الأُولى، طهران، مطبعة آرمان، ١٣٥٦هـ . ش، ٢٠٢ صفحة.

١٩ ـ أمير صادقي، نصير الدين، المؤسسة الدينية في الوسط الشيعي، طهران، ١٣٤٨هـ . ش، ١٤صفحة وزيري.

٢٠ ـ أنصاري، محمد علي، الدفاع عن الإسلام والمؤسسة الدينية، رد على برقعي والدكتور علي شريعتي، قم ١٣٥٥هـ . ش، ٢٧١ صفحة.

٢١ ـ أنصاري، محمد علي، الدفاع عن الإسلام والمؤسسة الدينية: الردّ على الدكتور شريعتي، الطبعة الخامسة، قم، تاريخ نهاية الكتاب ١٣٥١هـ . ش، ٤٦٠ صفحة.

٢٢ ـ إيماني، محمد (مؤلفهاي تاريخي مدينت ولايي در إيران) الطبعة الأُولى، طهران، كيهان، ١٣٧٩هـ . ش.

٢٣ ـ باقي، عماد الدين بحث في المؤسسة الدينية، الطبعة الأُولى، قم ١٣٦٤هـ . ش، ٤٨٠ صفحة وزيري.

٢٤ ـ بصيرت منش، حميد، العلماء ونظام رضا شاه: إطلالة على الفعاليّات السياسية والثقافية للمؤسسة الدينية عام، ١٣٠٥ ـ ١٣٢٠ هـ . ش، طهران، مؤسسة عروج للطباعة والنشر، ١٣٨٦هـ . ش، ١٨ و٦١٩ صفحة، والذي كان في الأصل رسالة الماجستير للكاتب (المؤلف) التي نوقشت في كلية الآداب بجامعة طهران عام ١٣٧٤هـ . ش، بإشراف منصورة اتحادية.

٢٥ ـ تاج لنكرودي، محمد مهدي، ديننا علماؤنا، مكتب ممتاز للنشر، ١٣٧٤هـ . ش، ٢٠٠ صفحة.

٢٦ ـ مكانة نضال رجال الدين الإيرانيين، ٣١٠ صفحة.

٢٧ ـ المصدر السابق، طهران ١٣٥٨هـ . ش.

٢٨ ـ نخبة من النواب وطلاب الحوزة العلمية في قم، التغيير في الحوزة، مقترحات موضوعية، تجديد وإعادة بناء الحوزة، قم، ١٣٦٩هـ . ش، (كاتالوك) في (١٥) صفحة.

٢٩ ـ نخبة من الكتّاب، الحوزة، النواقص والإضافات، مجموعة مقالات: ٢، دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم، ١٣٧١هـ . ش، ٥٢٠ صفحة.

٣٠ ـ نهضة المسلمين المناضلين في تغيير وفعاليات المؤسسة الدينية، الطبعة الأُولى، طهران، نهضة المسلمين المناضلين، ١٣٦٠هـ . ش، ٣٤ صفحة رقعي.

٣١ ـ حائري، عبدالحسين، وثائق المؤسسة الدينية والمجلس، طهران، مكتبة متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، ١٣٧٤.

٣٢ ـ الحزب الجمهوري الإسلامي، رسالة المؤسسة الدينية، الطبعة الأُولى، طهران، الحزب الجمهوري الإسلامي، ١٣٥٩هـ . ش، ٤٦ صفحة جيبي. ١٣٥٨هـ . ش، ٥٨ صفحة.

٣٣ ـ الحزب الجمهوري الإسلامي، المفكر، رجل الدين ومطرقة الغرب. (طهران) الحزب الجمهوري الإسلامي.

٣٤ ـ حسن لو، أمير علي، أثر الشيعة في انتشار حركة التشيع، الحكمة السياسية في فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة باقر العلوم للتعليم العالي، (بمناسبة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني) الطبعة الأُولى، قم: مؤسسة باقر العلوم عليه السلام للتعليم العالي ١٣٧٩هـ . ش، ٤٧ صفحة.

٣٦ ـ حكمي زاده، أسرار ألف عام، ٣٦ صفحة رقعي.

٣٧ ـ الحكومة الإسلامية في (كوثر زلال) فكر الإمام الخميني، البحث في باب المرجعية وولاية الفقيه المطلقة والمصلحة، مجلة الحوزة، الطبعة الأُولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٨هـ . ش، ٢٤٧ صفحة.

٣٨ ـ حكيمي، محمد رضا، هويّة المؤسسة الدينية، طهران، مكتب فرهنك اسلامي للنشر، ١٣٦٠هـ . ش، ١٤٠ صفحة رقعي.

٣٩ ـ الحوزة، مقالات مختارة، مجموعة مقالات علمية واقتراحات مجلة الحوزة فيما يخص قضايا الحوزة العلمية، قم: نشر دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٦٧هـ . ش، ٢٩٦ صفحة.

٤٠ ـ خاتمي، سيد محمد، الإسلام، المؤسسة الدينية والثورة الإسلامية، تقديم: محمد علي أبطحي، الطبعة الأُولى، طهران: طرح نو، ١٣٧٩هـ . ش، ٢٠٤ صفحة.

٤١ ـ دارابي، علي، المؤسسة الدينية المناضلة في طهران وأثرها في تحولات النظام السياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، سياست، ١٣٧٨هـ . ش، ٤١٠ صفحة.

٤٢ ـ دائرة شوراي عالي حوزه علمية، تعريف مختصر عن أنظمة الحوزة العلمية في قم. قم: جماعة مدرسي الحوزة العلمية في قم، ١٣٨٢هـ . ش، ٥ + ٤ + ٥ صفحة.

٤٣ ـ في بحث طريق الإمام عبر كلام الإمام، والمؤسسة الدينية، من بيانات وخطابات الإمام الخميني من عام ١٢٤١هـ . ش إلى ١٣٦١هـ . ش، الطبعة الأُولى، طهران: أمير كبير ١٣٦٢هـ . ش، ٣٩٠ صفحة رقعي.

٤٤ ـ دعائي، سيد حسن، تجديد الحوزة وفق رؤية الإمام الخميني، طهران سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٧١هـ . ش، ٣٧١ صفحة.

٤٥ ـ المكتب الأدبي للثورة الإسلامية باشتراك مركز إسناد وزارة الاستخبارات، السافاك والمؤسسة الدينية، ج١ (بولتناهاي نوبه أي ساواك) من ١٣٤٩/١٢/٢٥هـ . ش إلى ١٣٥٧/٤/٣٠هـ. ش، د١: المؤسسة الدينية، الطبعة الأُولى، طهران، سازمان تبليغات اسلامي، مكتب الحوزة الفني، ١٣٧١هـ . ش، ٣٧١ صفحة.

٤٦ ـ المكتب الأدبي للثورة الإسلامية، السافاك والمؤسسة الدينية، طهران. سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٧١هـ . ش، ٣٧٢ صفحة.

٤٧ ـ رباني خلخالي، علي، شهداء المؤسسة الشيعية في المئة سنة الأخيرة، طهران، مكتب الحسين للنشر، ١٤٠٢هـ . ق، ٥٨٧ صفحة.

٤٨ ـ ربيعي، باهتمام فرهاد وآخرين، المؤسسة الدينية وفق رؤية العلامة الشهيد مطهري، إعداد وتنظيم الاتحاد الإسلامي لطلاب جامعة إصفهان، الطبعة الأولى، إصفهان، لجنة الجهاد الجامعي الثقافية، جامعة أصفهان، ١٣٦١هـ . ش.

٤٩ ـ رزمجو، حسين، (بوستين وارونه) نقد بحث الدكتور شريعتي و(أُطروحة الإسلام بلا مؤسسة دينية) راجع كتاب نهضة الإمام الخميني، الطبعة الأُولى: طهران، آواي نور، ١٣٧٣هـ . ش، ٣٧٣ صفحة رقعي.

٥٠ ـ المؤسسة الدينية ونزاهة الانتخابات، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية قم، ١٣٧٤هـ . ش، ١٦٨ صفحة.

٥١ ـ سبزهاري، محمد بن قريش، الفقه والسياسة في العصر الصفوي، لندن:

مطبعة بكا، ١٩٩١م، ١٤٢ صفحة.

٥٢ ـ مكتب التمهيد لإجراء أوامر الإمام، الحوزة والمؤسسة الدينية في كلام الإمام الخميني، قم، المجمع التمهيدي للبحث في مسائل الحوزة، شوال/ ١٤٠٩، ب+ ٣٩ صفحة.

٥٣ ـ سروش، عبدالكريم، توقعات الجامعة من الحوزة، ١٣٧١هـ. ش، ٢٤ و ٨ و ١١ صفحة.

٥٤ ـ سعادتمند، رسول، أخلاق المؤسسة الدينية وتربيتها ـ رؤية الإمام الخميني (رض)، قم تسنيم، ١٣٧٨هـ . ش، ١٣٧ صفحة.

٥٥ ـ سعادتمند، رسول، المؤسسة الدينية والسياسة ـ رؤية الإمام الخميني، قم، تسنيم، ١٣٧٨هـ . ش، ٦٠ صفحة.

٥٦ ـ سيد كباري، علي رضا، الحوزات العلمية الشيعية في المحيط العالمي، الطبعة الأُولى، طهران، أمير كبير، ١٣٧٨هـ . ش، ٨٥٥ صفحة.

٥٧ ـ شريف رازي، محمد، آثار الحجة، أو تاريخ ودائرة المعارف لحوزة قم العلمية، الطبعة الثالثة، قم، مؤسسة إصدارات دار الكتاب، ٢٣٥ و ٣٩٩ و ي و ١٠٩ صفحة.

٥٨ ـ شكوري، أبو الفضل، سيرة الصالحين: (بحث حيوي) راجع أفكار ورؤى بعض رجال الدين في تاريخ إيران المعاصر، قم: مؤلف ١٣٧٤هـ . ش، ٦٨٨ صفحة.

٥٩ ـ شهرويي، داود، الحقوق والمؤسسة الدينية في نظر الشهيد مطهري، الطبعة الأُولى، قم، باسياق، ١٣٧٩هـ . ش، ١٣٤ صفحة.

٦٠ ـ شيخ فرشي، فرهاد، دراسة في الأثر السياسي لعلماء الشيعة في انتصار الثورة الإسلامية، الطبعة الأُولى، طهران، مركز أسناد الثورة الإسلامية، ١٣٧٩هـ . ش، ٣٠٨ صفحة وزيري.

٦١ ـ شيرازي، سيد محمد، الأُمة والمؤسسة الدينية، ترجمة: محمد باقر فالي، يزد، انتشارات الثقلين، ١٤٠٢هـ . ق، ٦٤ صفحة رقعي.

٦٢ ـ شيرازي، سيد محمد، أثر المؤسسة الدينية في مصير الأُمّة، ترجمة: سيد محسن خاتمي، تقديم: مصطفى زماني، قم، انتشارات إمام صادق وبيام إسلام، ١٣٥٠هـ

. ش، ٧٢ صفحة جيبي.

٦٣ ـ صابري همداني، أحمد، المدرسة الفيضية منذ عام ١٣٤٢ هـ . ش وحتى عام ١٣٥٧هـ . ش. قم، سازمان جاب مهر، قم، ٩٢ صفحة رقعي.

٦٤ ـ صافي كلبايكاني، لطف الله، تاريخ الحوزات العلمية الشيعيّة، الطبعة الأُولى، قم مكتب انتشارات إسلامي، ١٣٧٤هـ . ش، ٧٢ صفحة.

٦٥ ـ صفر خاني، محمد وآخرين، مزايا بيان حوزة قم العلمية للعام الدراسي ١٣٧١ ـ ١٣٧٠ (كرّاس). قم، معاونية الفكر الإسلامي ـ مركز التحقيقات الإستراتيجية، ١٣٧١هـ . ش، ٦٩ صفحة.

٦٦ ـ طباطبائي، سيد محمد رضا، المرجعية والتقليد، الطبعة الأُولى، قم، نشر فاضل، ١٣٧٩هـ. ش، ٧٩ صفحة.

٦٧ ـ طباطبائي، سيد محمد حسين وآخرين، بحث في المرجعيّة والمؤسسة الدينية، الطبعة الأُولى، طهران، شركة سهامي انتشار ١٣٤١هـ . ش، وطبع مرّة أُخرى: طهران ١٣٦١هـ . ش، ٢٦١ صفحة.

٦٨ ـ طبري، إحسان، وكيانوري، نور الدين وآخرين، نحن والمؤسسة الدينية ومقالات أُخر، ٢٠٤ صفحة.

٦٩ ـ عباسي، محمد حسن (الإسلام دون المؤسسة الدينية)، باريس، نشر إرشاد ١٣٦٣هـ . ش، ٤٨ صفحة.

٧٠ ـ عسكري، مهدي، قدرة على الشيعة، طهران، نشر آمل ١٣٥٧هـ . ش، ٥٢ صفحة رقعي.

٧١ ـ عقيقي بخشايشي، عبدالرحيم، تكامل نضال المؤسسة الدينية على مدى مئة عام، ج٤، حوزة قم العلمية، مركز الفضيلة والشرف، قم وطهران، مكتب نويد إسلام للنشر، تاريخ المقدمة، ١٣٦١هـ . ش، ٢٠٠ صفحة.

٧٢ ـ العلامة الحائري، علي، تحقيق في حقوق المؤسسة الدينية من وجهة نظر القوانين الإيرانية، الطبعة الأُولى، طهران. انتشارات خاقاني، ١٣٧٨هـ . ش، ١٧٨ صفحة.

٧٣ ـ علم الهدى، منصور، (نتائج التعرّف على الحوزة والمؤسسة الدينية)، الطبعة الأُولى، قم، نصايح، ١٣٧٩هـ . ش، ١٤٧ صفحة وزيري.

٧٤ ـ عواد، رياض سليمان، الإمام الخميني وأهمية المحافظة على الحكومة الإسلامية، طهران، سازمان تبليغات إسلامي، ١٣٧٠هـ.ش، ٤٠ صفحة.

٧٥ ـ غرويان، محسن، الإمام الخميني والحوزات العلمية، طهران، سازمان تبليغات إسلامي، ١٣٧٠هـ.ش، ٢٠ صفحة.

٧٦ ـ غرويان، محسن، المؤسسة الدينية والاستبداد، رد على الشبهات التي طرحت في ٢٧ آذر ١٩٧٣م، قم، بنياد فرهنك باقر العلوم ١٣٧٣هـ.ش، ٧٥ صفحة.

٧٧ ـ غرويان، محسن، حرية المؤسسة، نقد مقالة: حرية المؤسسة الدينية، قم، معاونت فرهنكي بنياد باقر العلوم عليه السلام، ١٣٧٣هـ.ش، ٧٥ صفحة.

٧٨ ـ فراهاني منفرد، مهدي، هجرة علماء الشيعة من جبل عامل إلى إيران في العصر الصفوي، طهران، أمير كبير، ١٣٧٧هـ.ش، ٢١٦ صفحة.

٧٩ ـ فيض، ميرزا عباس، قم والمؤسسة الدينية، قم، ١٣٢٨هـ.ش، ٢٩١ صفحة.

٨٠ ـ كانون توحيد ١٥ خرداد، مجاهدين خلق والمؤسسة الدينية طهران، كانون توحيد ١٥ خرداد، ١٣٥٨هـ.ش، ٢٢ صفحة.

٨١ ـ كريمي، علي رضا، (نظام الشاه واختبار طلاب العلوم الدينية) طهران، مركز اسناد انقلاب اسلامي، ١٣٧٨هـ.ش، ١٣٣ صفحة.

٨٢ ـ كسائي، نور الله، المدارس العسكرية وآثارها العلمية والاجتماعية، الطبعة الثانية، طهران، أمير كبير، ١٣٦٣هـ.ش، ١٩ و ٣٤٧ صفحة.

٨٣ ـ كمره أي خميني، محمد باقر، المؤسسة الدينية في الإسلام، طهران، ١٣٢٣ هـ.ش، ١: ٢٦٩صفحة جيبي.

٨٤ ـ بجهود مجموعة من مناصري الثورة الإيرانية في أوروبا، المؤسسة الدينية والحركة الوطنية لتأميم النفط، قم، نشر روح، ١٤٤صفحة وزيري.

٨٥ ـ كلزاده غفوري، علي، المؤسسة الدينية والحياة، رؤية التضامن ومتابعة الروابط والعلاقات الخارجية، قم، مطبعة محمد ١٣٦٠هـ.ش، ٥٣ صفحة.

٨٦ ـ محتشمي بور، علي أكبر، نداءات في أوساط المؤسسة الدينية، الطبعة الأولى، طهران، خانه انديشه جوان، ١٣٧٩هـ.ش، ٣٥٢ صفحة.

٨٧ ـ مركز تحقيق الوثائق التأريخية. (على مدى عشرين سنة): تحديد المذهب. المؤسسة الدينية والحوزات العلمية، الطبعة الأُولى، طهران: مركز تحقيق الوثائق التأريخية، ١٣٧٧هـ ش، ١٠٨صفحة رقعي.

٨٨ ـ مصباح، محمد تقي، تجديد المؤسسة الدينية، قم، بنياد فرهنكي باقر العلوم، ١٣٦٧هـ .ش، ١٠ صفحة.

٨٩ ـ مصباح، محمد تقي، بحوث في الحوزة، قم: مؤسسة پژوهشي وآموزشي امام خميني، ١٣٧٦هـ .ش، ٢٤٠ صفحة.

٩٠ ـ مصباح، محمد تقي، دور الحوزة في تجديد العلوم الإنسانية، قم، المكتب المشترك بين الحوزة والجامعة، ٨ صفحات.

٩١ ـ مصباح، محمد حسين، دور المؤسسة الدينية في المجتمع، ، ١٣٦٧هـ .ش، ٨١ صفحة.

٩٢ ـ مطهري، مرتضى، أهداف المؤسسة الدينية من محاربة الظلمة، الطبعة الثانية، طهران، المكتب المركزي للحزب الجمهوري الإسلامي، ١٣٦١هـ .ش، ٣٢ صفحة.

٩٣ ـ مطهري، مرتضى، المؤسسة الدينية، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية، قم، ١٣٦٥هـ .ش، ١٥٠صفحة.

٩٤ ـ معاونية التحقيق في مؤسسة إعداد ونشر آثار الإمام الخميني، المؤسسة الدينية والحوزات العلمية/ رؤية الإمام الخميني، نشر تبيان الدفتر ١٠، الطبعة الأُولى، طهران، مؤسسة إعداد ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٤هـ .ش، ٦٢٤ صفحة وزيري.

٩٥ ـ مقدم قوجاني، سيد علي، دور المؤسسة الدينية في الإسلام والمجتمع، الطبعة الثانية، طهران، مؤلف (مركز بخش كتابخانه صدر)، ١٣٦٢هـ .ش، ١٢ و٢٥٤صفحة، وزيري.

٩٦ ـ منصور نجاد، محمد، وبشيخان، علي، العوامل المعنوية وثقافة الدفاع المقدس: وحدة الشعب، حضور المؤسسة، الطبعة الأُولى، قم، مركز تحقيقات إسلامي، ١٣٨٠هـ .ش، ٣٠٨ صفحة.

٩٧ ـ منظر الأجداد، سيد محمد حسين، المرجعية في المحيط الاجتماعي

والسياسي، وثائق وتقارير عن آية الله العظمى: النائيني، الإصفهاني، القمي، الحائري، البروجردي، ١٢٩٢ ـ ١٣٣٩هـ ـ ش، الطبعة الأُولى، طهران، نشر شيرازه، ١٣٧٩هـ ش، ٥٤٧ صفحة.

٩٨ ـ موحد أبطحي، سيد حجّت، إطلالة على الحوزة العلمية الشيعية على طول التاريخ، إصفهان، الحوزة العلمية في إصفهان، ١٣٦٥هـ ـ ش، ٤٥٥ صفحة.

٩٩ ـ موسوي، سيد مهدي (إمام الزمان‌ﷺ والمؤسسة الدينية)، طهران، ١٣٥٩هـ ـ ش، ٣٢ صفحة.

١٠٠ ـ مهاجراني، عطاء الله، ٣ أجوبة إلى المؤسسة الدينية، تكرار المشروطة، باهتمام: مسعود نصيري، الطبعة الأُولى، طهران: نشرين، ١٣٧٨هـ ـ ش، ١٨٠ صفحة.

١٠١ ـ مهاجر، محسن، المؤسسة الدينية والسياسة في فكر الإمام الخميني، طهران، سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٧٠هـ ـ ش، ٣٣ صفحة رقعي.

١٠٢ ـ مهاجري، مسيح، المؤسسة الدينية في مواجهة أكبر تحديّات الغرب الفكرية، طهران، ١٣٥٨هـ ـ ش، ٢٢ صفحة جيبي.

١٠٣ ـ مؤسسة فرهنكي قدر ولايت، (اتهام المؤسسة الدينية والحوزات العلمية في التاريخ المعاصر)، الطبعة الأُولى، طهران: مؤسسة فرهنكي قدر ولايت، ١٣٧٩هـ ـ ش، ١٩٢ صفحة وزيري.

١٠٤ ـ مؤمني، محمد باقر، الدين والدولة في زمن المشروطة، السويد، نشر باران ١٩٩٣م، ٥٢٥ صفحة.

١٠٥ ـ نجفي، موسى، حوزة النجف وفلسفة التجديد في إيران، الطبعة الأُولى. طهران، بزوهشكاه فرهنك وانديشه اسلامي ١٣٧٩هـ ـ ش، ٨٢٦ صفحة.

١٠٦ ـ نخعي، فرهنك، رجال الدين، في رد شبهات منكري الدين والمخالفين للمؤسسة الدينية، ج١، مشهد، كتاب فروشي رضوي، تاريخ إكمال الكتاب، شعبان ١٣٧٧هـ ـ ش، ١٨٦ صفحة.

١٠٧ ـ نفيسي، مهدي، جماعة المؤسسة الدينية، السوق والثورة الإيرانية، هامبورغ: انستيتو شرق شناسي، ١٩٩٢م، ٣٠٤ صفحة.

١٠٨ ـ نمائي، غُلام رضا، ما هي المؤسسة الدينية؟ ومن هو عالم الدين؟ وما ينبغي له؟ الطبعة الأُولى، مشهد، جابخانه طوس، ١٣٦٤هـ . ش، ٦٠ صفحة.

١٠٩ ـ نمازي، طهران، علماء الدين والمشروطة، شيراز، ١٣٤٩هـ . ش، ١٩٢ صفحة جيبي.

١١٠ ـ نوري، علي، النزاعات والتوافقات البرجوازية والمؤسسة الدينية، (مذكرة طويلة)، الطبعة الأُولى، طهران، انتشارات دايل، ١٣٥٨هـ . ش، ٩٦ صفحة.

١١١ ـ نهضة المرأة المسلمة، لباس طُلاب العلوم الدينية، الطبعة الأُولى، طهران: نهضة المرأة المسلمة، ١٣٦٣هـ . ش، ١٣٦ صفحة.

١١٢ ـ ورداسبي، أبو ذر، شريعتي والمؤسسة الدينية، طهران، نشر أبو ذر، ١٣٦٠هـ . ش، ٤١ صفحة.

١١٣ ـ وكيلي قمي، أبو محمد. مؤسسات المذهب الشيعي، طهران: دانشكاه طهران، ١٣٤٥ هـ . ش، ١٧١ صفحة.

١١٤ ـ هاشمي رفسنجاني، علي أكبر، دور المؤسسة الدينية في الثورة، طهران، الحزب الجمهوري الإسلامي، ١٣٦٠هـ . ش، ٧٥ صفحة.

١١٥ ـ ياوري، محمد، دور المؤسسة الدينية في تاريخ إيران المعاصر، واشنطن، ١٣٦٠هـ . ش، ١٥٢ صفحة.

١١٦ ـ يوسفي اشكوري، الحوزة والحكومة، (بين المرجعية الدينية والقدرة السياسية)، الدولة الدينية ودين الدولة، باهتمام. محمد قوجاني، طهران: ١٣٧٩هـ . ش: ٤٥ ـ ٧٧.

٢ ـ ١ ـ المقالات

١١٧ ـ آشنا، م، «رسالة المؤسسة الدينية في بيان الفكر العلوي»، نكاه حوزة ـ العدد: ٦٥ ـ ٦٩، اسنفد ١٣٧٩هـ . ش: ص١٧١ ـ ١٧٤.

١١٨ ـ آغا جري، سيد هاشم، «القائد، المرجعية والدولة»، نشر راه نو، ١٣٧٧هـ . ش: ص٢٢ ـ ٢٣.

١١٩ ـ آغا جري، سيد هاشم، أُسس المنهج السياسي لعلماء الشيعة الإمامية في

القرن الرابع إلى السابع الهجري، نشر عصر ما، العدد: ٢٣٣.

١٢٠ ـ أبا ذري، عبدالرحيم، المؤسسة الدينية والتدخل في السياسية، والأمور التنفيذية، صحيفة حوزة، نقلاً عن صحيفة جمهوري إسلامي، العدد: ٣٧، ٢٤ دي، ١٣٨٠ هـ . ش: ص٧.

١٢١ ـ ابراهيمي، زينب، «المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني» الحكمة السياسية في فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات همايش داخلي مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم﵇ (بمناسة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني) الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم﵇، ١٣٧٩هـ . ش: ص١٤.

١٢٢ ـ اخوان كاظمي، بهرام، «الحوزة والمؤسسة الدينية بين السيرة النظرية وتطبيق الإمام»، الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار الإمام الخميني ٨، الطبعة الأولى، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٨هـ . ش ٣٨٩ صفحة، وزيري: ص٩ ـ ٤٩.

١٢٣ ـ «الارتزاق وحرية المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني» ١٥ خرداد، العدد ١٩ ـ ٢٠، شتاء ١٣٧٤هـ . ش: ص٩ ـ ١٠.

١٢٤ ـ أزكلي، محمد، «مكانة الخواص ورسالة المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني والإمام الخامنئي» بيام حوزه، السنة السادسة، العدد ٤، توالي ٢٤، شتاء ١٣٧٨ هـ . ش: ص١٢ ـ ٤٠.

١٢٥ ـ إسماعيلي، علي رضا، «وثائق ترجع إلى نهضة علماء أصفهان وهجرتهم إلى قم»، خزانة وثائق السنة السادسة، مكتب: ٣ و٤، العددان: ٢٣ ـ ٢٤، خريف وشتاء عام ١٣٧٥هـ . ش.

١٢٦ ـ أكبري، منوجهر، «الأساليب التعبوية للمؤسسة الدينية في ساحة المواجهة» الإمام الخميني، المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار ٨، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٨، ٣٨٩ صفحة، وزيري: ص٥١ ـ ٧٤.

١٢٧ ـ الوبري، محسن، (أصول العمل السياسي لدى قادة الشيعة في بداية الغزو

المغولي) فصلنامه پژوهشي دانشكاه امام صادقعليه السلام العددان ٦ و ٧، صيف وخريف ١٣٧٧هـ. ش: ص٧٩ ـ ١٠٥.

١٢٨ ـ إمامي كاشاني «مقابلة» (مؤسسات الحوزة) مجلة الحوزة، العدد: ٤٢، بهمن وإسفند: ١٣٦٢هـ. ش: ص٤٥. ديسمبر ١٩٩٣م.

١٢٩ ـ أمين، مصطفى، أمين، حيدر (مراجع الشيعة في انتظار انتصار النجف) مجلة الوسيط، طباعة لندن، ٢٠.

١٣٠ ـ ياوري، محمد (إعلان المؤسسة الدينية) انديشه حكومت، نشرة مؤتمر: الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية، العدد ٨ (٨ بهمن ١٣٧٨هـ. ش): ص٤٠ ـ ٤٤.

١٣١ ـ بديع الزمان (المدارس الإسلامية وماهية تعاليمها ودوائرها) تعليم وتربيت، العدد: ٥، سنة ١٣١٣هـ. ش: ٢٦٥ ـ ٢٧١؛ ج٤، العدد: ٦، سنة ١٣١٣هـ. ش: ص٣٤٥ ـ ٣٤٨.

١٣٢ ـ بصيرت منش، حميد، (أساليب رفع الحجاب وتأثير المؤسسة الدينية) السنة الأُولى. العدد: ٢، صيف ١٣٧٦هـ. ش: ص٧٣ ـ ٩٢.

١٣٣ ـ بهشتيان، محسن (المؤسسة الدينية: اتساع رقعة التبليغ وتنظيمه) نكاه حوزه، العددان: ٥٣ ـ ٥٤، مرداد وشهريور: ص٧٣ ـ ٩٢.

١٣٤ ـ يو حسين، مهدي (المؤسسة الدينية والرمز الخالد) صحيفة حوزه، اسفند ١٣٧٩هـ. ش: ص٢.

١٣٥ ـ جعفريان، رسول (المؤسسة الدينية ثقافة الدين) روزنامه ايران، ١٨ شهريور، سنة ١٣٧٦ هـ. ش: ص٦.

١٣٦ ـ جمال زاده، ناصر (تنوع آراء علماء الشيعة في عصر المشروطة)، فصلنامه پژوهش دانشكاه امام صادقعليه السلام، العددان ٦ و ٧، صيف وخريف ١٣٧٧هـ. ش: ص٤٥ ـ ٧٨؛ العدد ٨، شتاء ١٣٧٧هـ. ش: ص١٧٧ ـ ٢٠٠.

١٣٧ ـ جناتي، محمد إبراهيم (تاريخ تقليد الأعلم) كيهان انديشه، العدد ٦ خرداد وتير ١٣٦٥هـ. ش.

١٣٨ ـ الحائري، سيد كاظم، (المرجعية والقيادة)، ترجمة سيد حسن إسلامي، الحكومة الإسلامية، خرداد ١٣٧٦ هـ. ش: ص٦ ـ ١٣.

١٣٩ ـ الحائري، كاظم (نقد نظرية عزل المرجعية عن القيادة) كيهان انديشه،

العدد: ٢٢، بهمن واسفند ١٣٦٧ هـ. ش.

١٤٠ ـ حاجيان، حميد (المؤسسة الدينية الشيعية والاستعمار الكلاسيكي)، بصائر، السنة الثانية، العددان ٧ و ٨، أرديبهشت وخرداد ١٣٧٤هـ. ش: ص٢٧ ـ ٣١.

١٤١ ـ حدادي، أعظم (الدور التاريخي للمؤسسة الدينية في التغييرات السياسية والاجتماعية الإيرانية في رأي الإمام الخميني) الحكمة السياسية في فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة آموزش عالي باقر العلوم عليه السلام بمناسبة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني، الطبعة الأولى، قم: مؤسسة آموزش باقر العلوم عليه السلام ١٣٧٩هـ. ش: ص٤٦.

١٤٢ ـ حضرتي، حسن (المؤسسة الدينية، الشعب وثورة التنباك) بصائر، السنة الثانية، العددان ١٦ و ١٧، بهمن واسفند ١٣٧٤هـ. ش: ص٤٤ ـ ٤٧.

١٤٣ ـ حمصيان، أحمد رضا (واجبات المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني) الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار ٨، الطبعة الأُولى، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٨، ٣٨٩ صفحة، وزيري: ص١٠٥ ـ ١٦٤.

١٤٤ ـ (الحوزة والمرجعية) آيينه پژوهش، السنة الرابعة، آذر ـ دَي ١٣٧٢هـ. ش: ص٢.

١٤٥ ـ حيدري، محمد (المؤسسة الدينية والمنظمات الأُخرى: بحث في طبيعة المجتمع الديني المناضل) صحيفة إيران، السنة الثامنة، العدد: ٤، ٢٢٢٣ شهريور ١٣٨١هـ. ش: ص١٧.

١٤٦ ـ حيدري كاشاني، محمد جواد (سبل التعرف على الأمراض والعاهات داخل المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني) الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار ٨، الطبعة الأُولى، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٨هـ. ش: ٣٨٩ صفحة، وزيري: ص١٦٥ ـ ١٩٢.

١٤٧ ـ خاكبان، سليمان (حصيلة تجربة المرجعية والقيادة الجديدة) كام جهارم. العدد: ٤، مرداد ١٣٧٨هـ. ش: ص٥٥ ـ ٥٨.

١٤٨ ـ خاكبان، سليمان، حصيلة تجربة المرجعية والقيادة الجديدة، كام جهارم،

العددان: ٥ ـ ٦: ص٦٦ ـ ٦٩.

١٥٠ ـ داويشا، عديد (رجال الدين الإيرانيون وشعوب العرب) فصلنامه، العدد ٦ صيف ١٩٨٦م.

١٥١ ـ درخشه، جلال (بحث في الفكر السياسي لعلماء الشيعة من المشروطة حتى عام ١٣٢٠) فصلنامه پژوهش دانشكاه إمام صادق، العددان ١١ و ١٤، ربيع وصيف ١٢٨٠هـ. ش: ص١٨٩ ـ ٢٢٣.

١٥٢ ـ رباني خوراسكاني، علي، الخلل في الاعتماد الكلي على المؤسسة الدينية، الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار ٨، الطبعة الأُولى، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٨هـ. ش، ٣٨٩ صفحة وزيري: ص١٩٣ ـ ٢٢٢.

١٥٣ ـ رجب زاده، أحمد (المؤسسة الدينية، لباس طلاب العلوم الدينية والتوسعة)، معرفت، السنة السادسة، العدد: الثالث، توالي ٢٣، شتاء ١٣٧٦هـ. ش: ص٢٣ ـ ٤٩.

١٥٤ ـ رضابور، مهتاب (المؤسسة الدينية، الواجبات والممنوعات في رأي الإمام الخميني)، الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار ٨، الطبعة الأُولى طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٨ هـ. ش، ٣٨٩ صفحة، وزيري ٣٢: ٢٢٣ ـ ٢٢٦.

١٥٥ ـ (المؤسسة الدينية والدولة في نظر الإمام الخميني)، لجنة مناقشة فكر الحكومة، إعلان مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية، العدد ٧، ٨٥ بهمن ١٣٧٨هـ. ش: ص٣٦ ـ ٣٩.

١٥٦ ـ زهيري، علي رضا (الإمام الخميني، المؤسسة الدينية والنظام السياسي: أساليب عمل المؤسسة الدينية مقابل النظام السياسي في رأي الإمام الخميني) مجلة العلوم، السنة الثانية، العدد ٥، صيف ١٣٧٨ هـ. ش: ص٢٠٠ ـ ٢٢٠.

١٥٧ ـ سازكارا، محمد حسن (رجال الدين والدور التأريخي للتثقيف) صحيفة إيران، ١٠ شهريور ١٣٧٦ هـ. ش: ص٦.

١٥٨ ـ سالار بهزادي، غلام رضا (لمحة تأريخية عن المؤسسة الدينية الشيعية والسلطة الحاكمة إلى العهد البهلوي) إيران فردا، السنة الثامنة، العدد ٥٩، مهر ١٣٧٨هـ

. ش: ص٣٩ ـ ٤٢.

١٥٩ ـ سروش، عبدالكريم (الحرية والمؤسسة الدينية) كيان، السنة الخامسة، العدد ٢٤، فروردين وأرديبهشت ١٣٧٤هـ . ش: ص٢ ـ ١١.

١٦٠ ـ سعيدي، ح [حوريّة]، دور مريدي المشروطة من مراجع النجف في نهضة المشروطة، كيهان فرهنكي، السنة العاشرة، العدد ٦، توالي، شهريور ١٣٧٢هـ . ش: ص٣٩ ـ ٤٢.

١٦١ ـ شاكري خوري، إحسان، (التحقيق في أسباب الاختلاف بين قادة المشروطة)، الحكمة السياسية عن فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة آموزش باقر العلوم عليه السلام، بمناسبة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني) الطبعة الأُولى، قم: مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم عليه السلام، ١٣٧٩هـ . ش: ص٧٦.

١٦٢ ـ شيخ محسني، زينب (اختبارات ووظائف المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني) خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة آموزش عالي باقر العلوم عليه السلام، (بمناسبة مرور مئة عام على ميلاد الإمام الخميني) الطبعة الأُولى، قم: مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم عليه السلام، ١٣٧٩هـ . ش: ص٨٥.

١٦٣ ـ صاحبي، حكيمة (المؤسسة الدينية وثورات الشعوب والمذاهب)، فرهنك كوثر، السنة الرابعة، العدد ٤٧، بهمن ١٣٧٩هـ . ش: ص٤٩ ـ ٥١.

١٦٤ ـ (ضرورة التجديد في المؤسسة الدينية) انديشه حوزه، العددان، ١٠ و ١١، مهر ١٣٧٦هـ . ش: ص٣٢٣ ـ ٣٣٠.

١٦٥ ـ ضوابطي، مهدي، (بحث في شؤون طلاب العلوم الدينية) بصائر. السنة الثانية، العددان: ١٧ و ١٨، بهمن واسفند ١٣٧٤هـ . ش: ص٢٣ ـ ٢٨، العدد ١٨، فروردين وارديبهشت ١٣٧٥هـ . ش: ص٣٩ ـ ٤٣.

١٦٦ ـ عبايي خراساني، محمد (الجمهورية الإسلامية ودور المؤسسة الدينية) انديشه حكومت، إصدار مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية، العدد: ١، تير ١٣٧٨ هـ . ش: ص٨.

١٦٨ ـ عرب عامري، فاطمة (تأثير فكر الإمام الخميني في الفكر الديني

والمؤسسة الدينية) الحكمة السياسية في فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة آموزش عالي باقر العلوم عليه السلام (بمناسبة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني)، الطبعة الأُولى، قم: مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم عليه السلام، ١٣٧٩ هـ . ش: ص٩٧.

١٦٩ ـ عمو شاهي، محسن (علاقة المرجعية والقيادة في نظرية ولاية الفقيه، بحث توصيفي في الآراء المؤكّدة لأفكار الإمام الخميني) دانشكاه اسلامي، العدد ١١، بهمن ١٣٧٨هـ . ش: ص٢٣ ـ ٤١.

١٧٠ ـ فرشي رادور، زكية (انكيزه مشروعه، نتيجه مشروطه جرا؟)، بحث في دور المؤسسة الدينية في انطلاق نهضة المشروطة ونهايتها، صحيفة انتخاب، ٥ مرداد ١٣٨٠هـ . ش.

١٧١ ـ فغفوري، محمد حسن (تأثير فعاليات التجديد في الدولة على المؤسسة الدينية في عهد رضا شاه) ترجمة: عباس إمام، آفتاب: السنة الثانية، العدد ١٦، اردیبهشت وخرداد، هـ . ش: ص٤٢ ـ ٥١.

١٧٢ ـ فيشر، مايكل (روحاني شدن) (أصداء المؤسسة الدينية الإيرانية في إحدى مراحل الثورة)، إصدار مطالعات إيراني، العدد: ١٣، ١٩٨٠م: ص٨٣ ـ ١٧٧.

١٧٣ ـ قادري، دستجردي، مريم (رجال الدين وعلماء الإسلام، دراسة مقارنة في فكر الإمام الخميني والدكتور شريعتي) الحكمة السياسية في فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة آموزش عالي باقر العلوم عليه السلام بمناسبة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني، الطبعة الأُولى، قم: مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم عليه السلام، ١٣٧٩هـ .ش: ص١١٠.

١٧٤ ـ قوامي، سيد صمصام الدين (مكانة المؤسسة الدينية في الحكومة الإسلامية) الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار ٨، الطبعة الأُولى، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٨هـ . ش، ٣٨٩ صفحة وزيري: ص٣٢٩ ـ ٣٥٠.

١٧٥ ـ كديور، محسن (خلافة الشعب بإشراف المرجعية) دين وحكومت،

مجموعة خطب في ندوة الدين والدولة في الاتحاد الإسلامي للمهندسين: ص١٣ ـ ٢٤.

١٧٦ ـ كروبي، مهدي (الإمام الخميني والمكانة السياسية للمؤسسة الدينية) انديشه حكومت، إصدار مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية، العدد: ٦، ٧ بهمن ١٣٧٨هـ . ش: ص٧ ـ ٩.

١٧٧ ـ كريمي، علي رضا (دور نضال المؤسسة الدينية في ثورة المشروطة) بصائر، السنة الأُولى، العدد: ٣، آبان ١٣٧٣هـ . ش: ص٢٧ ـ ٤٢. والعددان ٤ و ٥ دي وبهمن ١٣٧٣هـ . ش: ص٣١ ـ ٣٦.

١٧٨ ـ كمالي، مسعود (شرح لحال المجتمع الواعي لثورة إيران الإسلامية) وترجمة: محمد سالار كسراني، نامه پژوهش، السنة الثالثة والرابعة. العددان: ١٢ و ١٣، ربيع وشتاء ١٣٧٨هـ . ش: ص٧٥ ـ ١٠٥.

١٧٩ ـ محمدي ري شهري، محمد (المؤسسة الدينية والدولة في رأي الإمام الخميني) انديشه حكومت، إصدار مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية، العدد: ٥٨، إسفند ١٣٧٨هـ . ش: ص٩ ـ ١٢.

١٨٠ ـ محمدي، عراقي (مقابلة) (المؤسسة الدينية، الشعب والتبليغ الديني) بصائر السنة الثانية، العدد ٩، تير ١٣٧٤هـ . ش: ص٢ ـ ٦.

١٨١ ـ مزيناني، محمد صادق، (الرسالة السياسية للحوزات العلمية في فكر الإمام الخميني) حوزة، السنة السادسة عشرة، العددان: ٤ و ٥: ص٩٤ ـ ٩٥. مهر، آبان، دي ١٣٧٨هـ .ش: ص٦٧ ـ ١١٨.

١٨٢ ـ مطهري، علي (الأستاذ مطهري وحل مشاكل المؤسسة الدينية) كيان، السنة الخامسة: العدد: ٢٥، خرداد وتير ١٣٧٤هـ . ش: ص١٢ ـ ١٥.

١٨٣ ـ معروف، حسام الدين (سياسة رضا خان إزاء المذهب والمؤسسة الدينية) مسجد، السنة الثانية، العدد ١٤، خرداد تير ١٣٧٣هـ . ش: ص٧٩ ـ ٨٦ .

١٨٤ ـ ملكوتي فر، ولي الله (المكانة السياسية ـ الثقافية للمؤسسة الدينية في عهد المقدس الأردبيلي) بيام حوزه، السنة الثالثة، العددان: ٢ و ٣، (١٠ و ١١) صيف

وخريف ١٣٧٥هـ .ش: ص٣١ ـ ٤١.

١٨٥ ـ مهر بروز أحمد رضا (رؤية الشباب إلى الدين والمؤسسة الدينية) نكاه حوزه، العددان: ٤٩ و ٥٠ (فروردين وارديبهشت ١٣٧٨هـ . ش: ص٢٦ ـ ٣٢.

١٨٦ ـ مهوري، محمد حسين (المرجعية والقيادة) حكومت اسلامي، تير ١٣٧٩ هـ . ش: ص١٧٤ ـ ١٩١.

١٨٧ ـ ناصري، حسين (شباب اليوم وعلماء الدين) نكاه حوزه، العددان: ٤٩ و ٥٠ ، فروردين وأرديبهشت ١٣٧٨هـ . ش: ص٣٢ ـ ٣٤.

١٨٨ ـ ناصري، حسين (المؤسسة الدينية وظاهرة النمو الاجتماعي) نكاه وحوزه، العددان: ٥٣ ـ ٥٤ ، مر داد وشهريور ١٣٧٨هـ . ش: ص٤٢ ـ ٤٩.

١٨٩ ـ نوايي، علي أكبر (واجبات المؤسسة الدينية) انديشه حوزه، السنة الثانية، العدد: ٤ ، ربيع ١٣٧٥هـ . ش: ٢١٢ ـ ٢١٧ ، والعدد: ٥ ، صيف ١٣٧٥هـ .ش: ص ٢١٢ ـ ٢٢١ ، والعدد ٧، شتاء ١٣٧٥هـ . ش: ص١٩٤ ـ ٢٠١.

١٩٠ ـ نوري، محمد (ببليوغرافيا مصادر نظام التعليم والتربية في المؤسسة الدينية) آينه پژوهش، العدد ٤٩، فروردين ١٣٧٧هـ .ش: ص٦١ ـ ٦٢.

١٩١ ـ نويسندكان (وظائف المرجعيّة) حوزه، العدد ٥٦ ـ ٥٧، خرداد ـ شهريور ١٣٧٢هـ .ش.

١٩٢ ـ بنك منش، هومن (الحقيقة، المرجعية، الحوار) راه نو، مرداد ١٣٧٧هـ . ش: ص١٤ ـ ١٥.

١٩٣ـ هاشمي رفسنجاني، علي أكبر، (دور المؤسسة الدينية في الثورة الإسلامية ورسالتها الحالية)، تنظيم وإعداد: غلام بني گلستاني، مجلة أنديشه حوزه، السنة الرابعة، العدد ٣ (١٥): ٣٢ـ٤١، شتاء ١٣٧٧هـش.

١٩٤ـ يعقوبي، أبو القاسم، (دور المؤسسة الدينية في تثبيت الثورة الإسلامية)، مجلة حوزة، السنة الحادية عشرة، العددان ٣ و٤ (٦٣ـ٦٤): ٣٣١ ـ ٣٨٣، مرداد ـ آبان١٣٧٣هـش.

١٩٥ـ يعقوبي (كراكزار)، أبو القاسم، (رجال الدين في هرم إدارة النظام)، مجلة حوزة، السنة السادسة عشرة، العددان ٤ و٥ (٩٤ـ٩٥): ١١٩ـ١٥٧، مهر، آبان، آذر، ودي

١٣٧٨هـ.ش.

١٩٦ـ يوسفي إشكوري، حسن، (المؤسسة الدينية الشيعية والغرب) مجلة كيان، السنة السادسة، العدد ٣٥: ٤٤ـ٤٩، اسفند١٣٧٥هـ.ش.

١٩٧ـ يوسفي إشكوري، حسن، المؤسسة الدينية والثورة (المؤسسة الدينية الشيعية: الماضي والحاضر والمستقبل)، مجلة إيران فردا، السنة الثانية، العدد ١١: ٩ـ١١، بهمن واسفند١٣٧٢هـ.ش.

١٩٨ـ ياري، سياوش، (دراسة تاريخية في أسباب اختراق الثقافة عن المؤسسة الدينية) مجلة دانشگاه إسلامي، السنة الأُولى، العدد ٢: ١٠٤ـ١٠٧، خريف ١٣٧٦هـ.ش.

٣ـ ١ـ الرسائل

١٩٩ـ باقر پور پرويز. دور المؤسسة الدينية في مشاركة الشعب السياسية في ثورة المشروطة، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: السيد رحيم أبو الحسني، ١٣٧٩.

٢٠٠ـ جاكيان، مجيد، دور علماء النجف في ثورة المشروطة (بالاعتماد على الآخوند الخراساني)، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس تاريخ، الأُستاذ المشرف: محمد علي أكبري، ١٣٧٩.

٢٠١ـ حسنلو، أمير علي، علاقات علماء الشيعة مع الدولة الصفوية، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: مسعود بيت، ٧٧ـ ١٣٧٦.

٢٠٢ـ رمضاني پور، حسين، دور المؤسسة الدينية في العصر البهلوي، قم، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس تاريخ، الأُستاذ المشرف: السيد رحيم أبو الحسني، ١٣٧٦ـ٧٧.

٢٠٣ـ ساور چمني، محمد مهدي، دور المؤسسة الدينية الشيعية في التعبئة السياسية للثورة الإسلامية، قم، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: محمد تقي آل غفور، ١٣٧٨.

٢٠٤. سلامي، رضا، دراسة مقارنة بين الدور القيادي للمؤسسة الدينية في نهضة المشروطة والثورة الإسلامية، جامعة الإمام الصادق(ع) / ماجستير علوم سياسية ومعارف إسلامية، الأُستاذ المشرف: منوچهر محمدي، ١٣٦٨.

٢٠٥. ضابط پور، غلام رضا، دور المؤسسة الدينية في العهد الصفوي، قم، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: رحيم أبو الحسني، ١٣٧٦-٧٧.

٢٠٦. علويان، مرتضى، دور المؤسسة الدينية في التغييرات السياسية الإيرانية المعاصرة (ثورة المشروطة والثورة الإسلامية) مع التأكيد على الأزمة الشرعية، مؤسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: السيد رحيم أبو الحسني، ١٣٨٠.

٢٠٧. علي پور، محمود، دور المؤسسة الدينية في العهد القاجاري، قم، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: السيد رحيم أبو الحسني، ١٣٧٧.

٢٠٨. متوليان، محمد علي، المدى السياسي المعرفي لرجال الدين في نظر الإمام الخميني. قم، مؤسسة اموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: شجاع أحمدوند، ١٣٧٨.

٢٠٩. معتضد طهراني، خسرو، تجلّي المؤسسة الدينية في المشروطة، أو المحيط السياسي والاجتماعي في حياة الشيخ فضل الله النوري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة طهران/ ماجستير تاريخ، الأُستاذ المشرف: محمد إسماعيل رضواني، ١٣٤٩.

٢١٠. ملائكة، سيد حسن، مصادر القدرة في المؤسسة الدينية الشيعية الإيرانية، جامعة آزاد إسلامي ـ فرع طهران/ ماجستير علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: إيرج ذوقي، ١٣٧٤-٧٣.

٢١١. هدايتي، علي رضا، المؤسسة الدينية في العهد القاجاري (منذ التأسيس إلى تحريم التنباك)، جامعة شهيد بهشتي/ ماجستير تاريخ، الأُستاذ المشرف: رضا شعباني، ١٣٧٥.

٢ـ المصادر العربية

١ـ٢ـ الكتب

٢١٢ ـ الآصفي، محمد مهدي، مدرسة النجف وتطوّر الحركة الإصلاحية فيها: ظلال من حياة الراحل الشيخ المظفر، ودراسة عن الحياة الفكرية في النجف، النجف الأشرف، دار النعمان، تاريخ الترجمة ١٣٨٤، ١٥١ صفحة.

٢١٣ ـ الإبراهيمي، محمد صادق، أطروحة حول التعليم في الحوزات العلمية، [قم]: ندوة في دراسة القضايا الحوزوية، ذي القعدة ١٤١٢، ١٥ صفحة.

٢١٤ ـ الأعظمي، وليد، مدرسة الإمام أبي حنيفة: تاريخها وتراجم شيوخها ومدرسيها، بغداد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٤٠٤ق، ٢٢٨ صفحة.

٢١٥ ـ أقلانية، المكي، النظم التعليمية عند المحدثين في القرون الثلاثة الأولى، الطبعة الأولى، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، رجب ١٤١٣ق، ١٦٠ صفحة.

٢١٦ ـ الأميني، محمد هادي؛ عبدالرحيم، محمد علي، الذكرى الألفية لتأسيس جامعة النجف، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٣٨٥ق.

٢١٧ ـ البهادلي، علي أحمد، النجف جامعتها ودورها القيادي، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٩م، ١١٢ صفحة.

٢١٨ ـ البهادلي، علي أحمد، الحوزة العلمية في النجف معالمها وحركتها الإصلاحية، الطبعة الأولى، بيروت، دار الزهراء، ١٤١٣ق ـ ١٩٩٣م، ٤٨٠ صفحة.

٢١٩ ـ الحسني، سليم، المعالم الجديدة للمرجعية الشيعة: دراسة وحوار مع آية الله السيد محمد حسين فضل الله، نشر توحيد، ١٤١٣ق ـ ١٩٩٣م، ٢٠٨ صفحة.

٢٢٠ ـ الحسيني الشيرازي، سيد محمد، إلى الحوزات العلمية، الطبعة الأولى، قم، دار الهدى، ١٤٠٤، ٩٨ صفحة.

٢٢١ ـ الحسيني، محمد، (الإمام الشهيد الصدر ودوره في جامعة النجف الكبرى) الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، الطبعة الأولى، بيروت، دار القرآن، ١٩٨٩م ـ ١٤١٠ق.

٢٢٢ ـ حيدر، خليل علي، العمالة والصولجان: المرجعية الشيعية في إيران والعراق، الطبعة الأولى، الكويت، دار قرطاس للنشر، ١٩٩٧م، ٣٣٦ صفحة.

٢٢٣ ـ الخفاجي، محمد عبدالمنعم، الأزهر في ألف عام، ثلاثة مجلدات، الطبعة الثانية، بيروت والقاهرة، عالم الكتب ومكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٧ق ـ ١٩٨٧م.

٢٢٤ ـ الدُجيلي، حسن، الفقهاء حكام على الملوك: علماء إيران من العهد الصفوي على العهد البهلوي ١٥٠٠ ـ ١٩٧٩م، الطبعة الأولى، طهران، أمير كبير، ١٣٦٢، ٣٩٠ صفحة رقعي.

٢٢٥ ـ سالم الحصاني، دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار، قم، مركز الدراسات الإسلامية، ٢٤٤ صفحة.

٢٢٦ ـ شمس الدين، محمد رضا، حديث الجامعة النجفية: تاريخ وتحليل، النجف الأشرف، ١٩٥٣م.

٢٢٧ ـ الصعيدي، عبدالمتعال، تاريخ الإصلاح في الأزهر، الطبعة الثانية، القاهرة، مطبعة الاعتماد، ١٩٤٢م.

٢٢٨ ـ الصغير، محمد حسين علي، الفكر الإمامي من النص حتى المرجعية: رد شبهات أحمد الكاتب، الطبعة الأولى، بيروت، دار المؤرخ العربي، ٢٠٠٠م، ٢٧٩ صفحة.

٢٢٩ ـ الصفّار، حسن موسى، علماء الدين: قراءة في الأدوار والمهام، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٩م، ٢٣٩م.

٢٣٠ ـ عايده مفلح، الجبّور؛ عالي العويدي، فاطمة، العلماء العرب والمسلمون، عمان، دار الخليج، ٢٠٠١م، ٢٨٨ صفحة.

٢٣١ ـ العسكري، السيد مرتضى، المنهج المقترح للسنوات الأربع الأولى في الحوزات العلميّة بما يعادل البكالوريوس (الليسانس)، الطبعة الأولى، طهران، المجمع العلمي الإسلامي، ١٤١١ ـ ١٣٦٩، ٣١ صفحة.

٢٣٢ ـ عوف، أحمد محمد، الأزهري في ألف عام، القاهرة، البحوث الإسلامية، ١٩٨٢م، ١٦٨ صفحة.

٢٣٣ ـ الغروي، السيد محمد، الحوزة العلمية في النجف الأشرف، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأضواء، ١٤١٤ق ـ ١٩٩٤م: ٢٦٣.

٢٣٤ ـ الغروي، السيد محمد، الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأضواء، ١٤١٤، ٢٦٣ صفحة.

٢٣٥ ـ فضل الله، السيد محمد حسين، المرجعية وحركة الواقع (مقابلة صوتية)، بيروت، دار الملاك، ١٩٩٧م، ٦١ صفحة.

٢٣٦ ـ القبانچي، صدر الدين، بحوث في خط المرجعية، الطبعة الثانية، دون، ١٤٠٥ق ـ ١٩٨٤م، ١٥٩ صفحة.

٢٣٧ ـ مجموعة من الباحثين، آراء في المرجعية الشيعية، بيروت، دار الروضة، ١٩٩٤م.

٢٣٨ ـ معتوق، الشيخ حسين، المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية، بيروت، دارالهدى، ١٣٩٠ق ـ ١٩٧٠م، ٥٩ صفحة.

٢٣٩ ـ مغنية، محمد جواد، مع علماء النجف الأشرف، بيروت، دار مكتبة الهلال، ١٩٨٤م.

٢ ـ ٢ ـ المقالات

٢٤٠ ـ (الأزهر وملحقاته بعد القانون الجديد)، المنار، مجلد ٣٠، العدد ٤: ٣١٦ ـ ٣٢٠، ١٣ اكتوبر ١٩٢٩م.

٢٤١ ـ (الأزهر وملحقاته بعد القانون الجديد)، المنار، المجلد ١٤، العدد ٩: ٧١٩ ـ ٧٢٠، ٢٣ سبتامبر ١٩١١م.

٢٤٢ ـ (الأزهر اليومي في سطور)، مجلة العربي، العدد ١٤: ٢١، يناير ١٩٦٠م.

٢٤٣ ـ الأسدي، محمد هادي، (المرجعية الدينية عند الشيعة الإمامية: جذورها التاريخية ومراحل تطورها)، مجلة النور، السنة الثالثة، العدد ٣٣: ٤٠، شعبان ١٤١٤هـ ق: ١٩٩٤م.

٢٤٤ ـ الإسكندراني، محمد، (المدرسة والدولة في العصرين الفاطمي والأيوبي)، الاجتهاد، العدد ٤: ١٤١ ـ ١٦٢، صيف ١٩٨٩م.

٢٤٥ ـ (إصلاح الأزهر وما يتبعه من المعاهد الدينية)، المنار، المجلد ٢٤، العدد ٧: ٥٣٩ ـ ٥٤٨، ١٢ تشرين الثاني ١٩٢٨م.

٢٤٦ ـ الأطرقجي، رمزية، (الأزهر في ظل الفاطميين، دراسة في تراثه الفني

والثقافي)، آداب بغداد، العدد ٢٥: ٤٦٩ ـ ٥٠٦، شباط ١٩٧٩.

٢٤٧ ـ أمين، حسين، (التعليم في المدرسة النظامية)، المعلم الجديد، المجلد الثامن عشر، العددان ٤ و ٥: ٥٠ ـ ٥٦، ١٩٥٥.

٢٤٨ ـ الأهواني، عبدالعزيز، (أثر الأزهر في الحياة الثقافية)، الثقافة العربية، القاهرة، العدد ١: ٤٦ ـ ٥٥، ١٩٧٣م.

٢٤٩ ـ البصري، أسامة، (المؤسسة الدينية ثوابت الماضي وضرورات الحاضر)، الفكر الجديد، السنة الثانية، العدد ٦: ٥ ـ ٧٢، المحرم ١٤١٤.

٢٥٠ ـ البلاغي، محمد علي، (المدرسة في النجف)، مجلة الاعتدال، النجف الأشرف، المجلد ٦: ٣٢١ ـ ٣٢٤، العدد ٥، ١٩٣٨م.

٢٥١ ـ حسن، محمد عبدالغني، (تاريخ الإصلاح في الأزهر)، الثقافة، السنة الرابعة عشرة، يونيو ١٩٥٢: ٢٧ ـ ٢٩.

٢٥٢ ـ الحسني، سليم، (الفعل السياسي عند علماء الشيعة: الحركة الدستورية نموذجاً)، قضايا إسلامية، العدد ٦: ٢٧٣ ـ ٣٠٠.

٢٥٣ ـ الخوئي، عبدالمجيد، (المرجعية امتداد لخلافة الرسول والأئمة: استقلاليتها بين المؤتمرات السياسية والخارجية، مجله النور، السنة الثالثة، العدد ٣٣: ٢٠، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤م.

٢٥٤ ـ الدخيلي، ضياء الدين، (تاريخ الحياة العلمية في جامعة النجف الأشرف)، الرسالة، السنة السادسة، العدد ٢٧١: ١٥٠٩ ـ ١٥١١، ١٩٣٨؛ والعدد ٢٧٢: ١٥٤٨ ـ ١٥٥٠.

٢٥٥ ـ (دور العالم الديني)، الحكمة، العددان ٩ ـ ١٠: ٧٣ ـ ٧٦، رجب ١٤٠١ هـ. ق.

٢٥٦ ـ (صور من حياة الطلاب في المدرسة النظامية ببغداد)، المعلم الجديد، العدد ٢١: ٢٣٧ ـ ٢٣٩، ١٩٥٨م.

٢٥٧ ـ (في من تولى المرعية العليا بعد الحرب الكبر ١٤ - ١٩١٨)، مجلة النور، السنة الثالثة، العدد ٣٣: ٣٦، شعبان ١٤١٤ هـ. ق ـ ١٩٩٤م.

٢٥٨ ـ كبه، ليث، (المرجعية بين الزعامة السياسية والأعلمية الفقهية)، مجله النور، السنة الثالثة، العدد ٣٣: ٢٦، ١٤١٤ ق ـ ١٩٩٤م.

٢٥٩ ـ (المرجع لا ينتخب ولا يعين، الإجماع عامل أساسي في استقلالية المرجعية وقوتها)، مجله النور، السنة الثالثة، العدد ٣٣: ٢٨، شعبان ١٤١٤ هـ. ق ـ ١٩٩٤م.

٢٦٠ ـ (النجف الأشرف والمرجعية)، مجلة الوسيط، طبعة لندن، ١٦ آب ١٩٩٣م.

٣ـ المصادر الإنجليزية

1. Akhavi, Shahrough. Religion and Politics In Contemporary Iran: Clergy_ State Relations in the Pahlavi Period. Albany: State University of New York Press, 1980.

الدين والسياسة في إيران المعاصرة، العلاقة بين المؤسسة الدينية والحكومة في العهد البهلوي.

2. Al- Khalil, Samir. Republic of Fear: The politics of Modern Iraq. London: Hutchinson. Radius, 1989.

جمهورية الخوف: السياسة في العراق الجديد.

3. Algar, Hamid. Religion and state In Iran 1785 - 1906: The Role to The Ulama in the Qajar Period. Berkeley, USA: University of California Press, 1980.

المذهب والدولة في إيران ١٧٨٥ ـ ١٩٠٦: دور العلماء في العهد القاجاري.

4. Algar, Hamid the roots of the Isalmic revolution, London: Open Press (1983) PP. 136

قواعد الثورة الإسلامية.

5. Amir Arjomand, Said, The turban for the crown: The Islamic revolution in Iran, New York & Oxford Universit y Press, 1988, 283 pp.

العمامة مكان التاج، الثورة الإسلامية في إيران.

6. Amir Arjomand, Said (ed) , From Nationalism to

Revolution Islam – Albany: State University of New York Press, 1984.

من القومية إلى الإسلام الثوري.

7. Amir Arjomand, Said, The shadow of God and the hidden Imam: religion, political order and societal, change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890, Chicago: University of Chicago Press, 1984, 356 pp.

(خدا وامام پنهان) الدين، النظم السياسية والتحولات الاجتماعية في المحيط الشيعي الإيراني من البداية إلى ١٨٩٠.

8. Amjad, Mohammad, Iran: From Royal dictatorship to theocracy. Neew York: Greenwood Publishing group, 1989, 187p.

إيران:من دكتاتورية السلطة إلى حكومة المؤسسة الدينية.

9. Amir Arjomand, Said, Authority and political culture in Shiism Albany, State University of New York Press, 1988, ix + 393 p.

القدرة والثقافة السياسية لدى الشيعة.

10. Bayat, Mangol, Iran's First Revolution: Shiis m and The constitutional Revolution of 1905 – 1909, New York, 1991, Oxford U. P , 316 P.

الثورة الإيرانية الأولى: التشيع والثورة الأصلية ١٩٠٩ ـ ١٩٠٥.

11. Behnam, M. Reza, Cultural Foundations of Iranian Politics. Politics. Salt Lake Ci ty, 1986, University of Utah Press, 188 P.

البنى الثقافية لسياسة الإيرانيين.

12. Black Antony, The History of Islamic Political

Thought: Form the Prophet to the present, 2001.

تاريخ الفكر السياسي الإسلامي من عصر النبي حتى الآن.

13. Bizhan Jazani, Capitalism and revelation in Iran: selected writing of Bizhan. London, zed Press, Xvi, 1980, 151 p.

الرأسمالية والثورة في إيران: مختارات من كتابات بيزهان.

14. Cole, Juan R.I and Nikki R. Keddie (ed). Shiism and social Protest. New Haven, Yale Un. Press, 1986.

التشيع والاعتراض الاجتماعي.

15. Cooper, J. P. Human rights: towards an Islamic framework, London, Gulf Center for Strategic Studies, 1994.

حقوق الإنسان، في إطار التعاليم الإسلامية.

16. Dabashi, Hamid, Theology of discount: the ideological foundations of the Islamic revelution in Iran, New York: New York University Press, 1993, 644pp.

الأصول الإيديولوجية للثورة الإسلامية الإيرانية.

17. Dabashi, Hamid, Authority in Islam from the rise of Muhammad to the establishment of the Umayyads, New Brunswick, Transaction, 1989, 169p.

القوة في الإسلام من البزوغ إلى تأسيس الحكومة الأموية.

18. Daphna, Ephrat, A Learned Society in a Per iod of transition: The Sunni' Ulama' of Eleventh century Baghdad. 2000, SUNY.

المجتمع العلمي في العصر الماضي علماء السنة في بغداد في القرن الحادي عشر.

19. Dodge, Bayard, Al – Azhar, a millennium of muslim learning, Washangton, 1974.

الأزهر مركز علمي على مدى ألف عام.
هذا الكتاب بعنوان جامعة الأزهر ألف عام من التعليم الإسلامي العالي، بقلم: آذر ميدخت مشايخ فريدني، الطبعة الأولى، طهران، مركز نشر دانشكاهي، ١٣٦٧ هـ.ش، ٢٦٤ صفحة.

20. Enayat, Hamid Modern Islamic Political Thought: the response of the Shi'i and Sunni Muslims to the twentieth century, Basingstoke: Macmillan, 1982, rp. 1986, 22p.

الفكر السياسي الإسلامي والمعاصر: ردود الشيعة والسنة في القرن العشرين.
هذا الكتاب بقلم بهاء الدين خرمشاهي، ترجمة، وقد طبع بهذه الهوية: الفكر السياسي في الإسلام المعاصر، طهران، خوارزمي، ١٣٦٥ هـ.ش، الطبعة الثانية.

21. Farrokh, Moshiri, The State and Social Revolution in Iran: A Theoretical Perspective U.S.A, 1985.

الحكومة والثورة الاجتماعية في إيران.

22. Fischer, M.M.J. " Legal postulates in flux: justice, wit, and hierarchy in Iran " Law and Islam in the Middle East, New York Bergin & Garvey, 1990, p.115 – 142.

النظرية السياسية في سيلان: العدالة التعقل وتسلسل الرتب الروحانية لرجال الدين في إيران.

23. Fisher, M.G. mishel, Iran from religious dispute to Revelation, USA, Harvard University press, 1980, 315p.

إيران من الجدل الديني إلى الثورة.

24. Floor, W,M. Twenty years of Iranian power struggle: a bibliography of 951 political periodicals from 1341 / 1962 to 1360 /1981 with selective locations, W.H. Behend, Berlin: Adiyok 1982 , 159 pp.

الإيرانيون عشرون عاماً من النضال: ببليوغرافيا ٩٥١ مجلة دورية من عام ١٣٤١

إلى عام ١٣٦٠.

25. Foran, John, A Century of Revolution: Social Movements in Iran. London, 1994, University of London Press, Xvii, 263 p.

قرن من الثورة: الحركات الاجتماعية في إيران.

26. Fuad, Khuri, Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam. London, Saqi, 1990, 270 p.

الأئمة والأمراء: الحكومة، الدين، والفرق في الإسلام.

27. Goolam, Fareed Muneer, Legal Reforn in The Muslim World: The Anatomy of a Scholary Dispute in the 19 the and the 20 the Centuries on the usage of Ijtihad as a leag le Tool. Sanfrancisco. Austin& Winfield, 1996, 171 p.

الإصلاح القانوني في العالم الإسلامي، شرح (كالبد شكافي)، النزاع العلمي في القرنين التاسع عشر والعشرين في استخدام الاجتهاد بعنوانه أداة قانونية.

28. Green, Arnold H ., The Tunisian Ul ama 1873 – 1915: Social Structure and response to Ideological Currents. Leiden, 1978, Brill, viii, 324p.

علماء تونس ١٩١٥ - ١٨٧٣، البنية الاجتماعية والرد على القضايا الإيديولوجية المعاصرة.

29. Halm, Heinz, Der Schiitische Islam Van der religion Zur Revolution, Munchen, 1994.

الإسلام الشيعي: من الدين إلى الثورة.

30. Hamid, Dabashi, Theo;ogy of Discount: The Ideological Foundations of The Islamic Revolution in Iran. , 1993.

التناقض (الانطواء) الديني: البنى الإيديولوجية للثورة الإسلامية الإيرانية.

31. Homa, omid, Islam and the Post Revolutionary State in Iran, New York, 1994, Martin's Press, x 263p.

الإسلام والحكومة بعد الثورة في إيران.

32. Islahi, Amin A., Juristic Differences and How to Resolve Them in an Islamic State. 1998.

الخلاف الفقهي وكيفية التعاطي معه في إطار الحكومة الإسلامية.

33. Keddie, Nikki R.,An Islamic response to imperialism: political and religious writing of Sayyed Jamal ad – Din "al – Afghani" . Including a translation of the " Refutation of the Materials " from the original Persian, by N.R. Keddie and Hamid Algar, New ed. Berkeley & Los Angeles University of California Press, 1983, 212p. "

الرد الإسلامي على الإمبريالية: السياسية الدينية للسيد جمال الدين الأفغاني.

34. Keddie, Nikki R., Iran and the Muslim world: resistance and revolution, Basingstocke , Macmillan, 1995, 303p.

إيران والعالم الإسلامي: المقاومة والثورة.

35. Keddie, Nikki R., (ed.), Religion and Politics in Iran: Shiism From Quietism to Revolution. New Haven, Yale University Press, 1983.

الدين والسياسة في إيران التشيع من الصمت إلى الثورة.

36. Keddie, Nikki R., Roots of revolution: an interpretive history of modern Iran, N.R. Keddie, Y Richard, New Haven, Yale University Press, 1981, 321pp.

أصول الثورة: التاريخ الروايي لدولة إيران الحديثة.

37. Keddie, Nikki R., Scholars, Saints, and Sufis; Muslim

Religious Institutions in the Middle East Since 1500. Berk eley London, 1972, University of California Press, Xi 401p.

علماء، الزهاد والمتصوفة: المؤسسات المذهبية للمسلمين في الشرق الأوسط منذ عام ١٥٠٠.

38. Lambton, A.K.S., Qajar Persia: eleven studies, London: Tauris, 198, 3417 pp.

إيران في العهد القاجاري: إحدى عشرة مقالة.

39. Mahavash al – Sadat. Alavi, Ayat Allah Kashani va Siasat. 1st, Tihran, Muassasahi Intisharati Surah, 1376/ 1997 - 1998, 158, 158 p.

مهوش السادات علوي، آية الله كاشاني والسياسة.

40. Majd, Mohammad Gholi, Resistance to The Shah: Landowners and Ulama in Iran. Gaines Nile, University of Florida, 2000, Xiv + 415 p.

المقاومة ضد الشاه: أصحاب الأرض والعلماء في إيران.

41. Mansoor, Moaddel, Class, Politics, and Ideology in Th e Iranian Revolution. New York, 1993, Columbia U.P., x 346 p.

المرتبة السياسة والإيديولوجية في الثورة الإيرانية.

42. Meir, Litvak, ShiI Scholars of Nireteenth – Century Iraq: The Ulama' of Najaf and Karbala. Cambridge, 1998, Cambradge University Press, Xiv + 255p.

علماء العراق الشيعة في القرن التاسع عشر: علماء النجف وكربلاء.

43. Momen, Moojan. An introduction to Shi'i Islam: the history and doctrines of Twelver Shi'ism, Oxford: Ronald; New Haven: Yale University Pres s, 1985, 397p.

مقدمة في تاريخ الشيعة، تاريخ وعقائد الإمامية.

44. Mottahedeh, Roy., The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran. New York, Pantheon Books, 1985.

45. Muhammad, Zaman Qasim, Custodians of Change: The Ulama in Contemporary Islam. Princeton University Press, 2002 .

روّاد التغيير: العلماء في الإسلام المعاصر.

46. Nasr, S.Hossein; Nasr, S.Vali Reza; Dabashi Hamid, Shiism: Doctorines, Thought, and Sprituality. USA, 1988, Stat e University of New York Press, 401p.

(تعاليم) الأفكار والأصول المعنوية لدى الشيعة.

47. Nasr, Seyyed Vali Reza, The Islamic Leviathan: Islam and The Making of State Power: New York, 2000, Oxford, 231 p .

الإسلام القوي: الإسلام وتأسيس قوة الحكومة.

48. Patricia, Crone, God's Caliph: Religious Authority in the first centuries of Islam University of Cambridge Oriantal Population. 1986.

خليفة الله: القوة المذهبية في القرون الأولى للإسلام.

49. Richard yann, Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran. New Haven, (U.S.A) , YAIE University, 1981.

قواعد الثورة: التاريخ الروائي الحديث لإيران.

50. Robinson, FRaneis, The Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in south Asia. 1st, London, 2001, 2001, 267p.

العلماء المتورون والثقافة الإسلامية في جنوب آسيا.

51. Saad, Elias N., Social History of Timbuktu 1400 - 1900.: The Role of Muslim Scholars and Notables. Ann Arbor,

1983, University of Microfilm International vii + 437 p .
التاريخ الاجتماعي لـ (تيمبوك تو) ١٩٠٠ ـ ١٤٠٠: دور علماء المسلمين والشخصيات المهمة.

52. Sachedina, Abdulaziz, Freedom of conscience and religion in the Qur'an, Human rights and the conflict of cultures: Westren and Islamic perspectives onreligious liberty, Columbia: University of South Carolina Press, 1988 p. 53 – 90.
حرية العقيدة والدين في القرآن، حقوق الإنسان والصراع الثقافي، الرؤية الإسلامية والغربية في الحرية المذهبية.

53. Sachedina, Abdulaziz, The just Ruler (al – sultan al – adil) in Shi'ite Islam: the comprehensive Authority of the Jurist in Imamate Jurisprudence, New York: Oxford University Press, 1988, 281pp.
الحاكم العادل عند الشيعة: ولاية الفقيه المطلقة عند الشيعة.

54. Sachedina, Abdulaziz, "Al – khums: the fifth in the Imami Shi'i leagle system " , Journal of Near Eastren Studies, 39 (1980) p. 275 – 289
الخمس في الفقه الشيعي.

55. Senzil, Nawid K., Religious Response to Social Change in Afghanistan, 1919- 29: King Amina _ Allah and the Afghan Ulama, 2000.
الردود المذهبية على التغييرات الاجتماعية في أفغانستان ٢٩ ـ ١٩١٩: الشاه أمان الله والعلماء الأفغان.

56. Taj al – Saltana, Crowning anguish: memories of a Persian princess from the haren to modernity, 1884 – 1914 Taj

al – Saltana, A. Vanazan (Translator) Amin Neshati (Translator) Abbas Amanat (Editor) Washington: Mag, 1993, 352p.

ذكريات تاج السلطنة.

57. Tahmoorse, Sarraf, Cry of a Nation: The Saga o f The Iranian Revolution. New York, 1990, Peter Lang, xv, 305 p.

بكاء (عمر) أمة: هوية الثورة الإيرانية.

58. Tim, Mc Daniel, Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran. Princeton, 1991, Princeton, 1991, Princeton U.P, iX 239 P.

الاستبداد، العصرنة، والثورة، في روسية وإيران.

٢ـ٣ـ المقالات

59. Adams C.J. "The Role of Shaykh al Tusi in The Evolution of Formal Scicnce of Jurisprudence Among The Shii. " 1971.

دور الشيخ الطوسي في تكامل الفقه الجعفري في الأوساط الشيعية.

60. Ahmad Ashraf, "From the White Revolution to the Islamic Revolution to the Islamic Revolution ", Saeed Rahnema (Editor) Sohrab Behdad (Editor) , Iran after the revolution: Crises of an Islamic state, London: Tauris, 1995, p.21 - 44.

من الانقلاب الأبيض إلى الثورة الإسلامية.

61. Ahmed Ashraf, " Charisman, theocracy, and men of power in post revolutionary Iran". M. Weiner (Editor) Ali Banuaziz (Editor) , The politics of social transformati on in Afghanistan, Iran, and Pakstan, New York: Syracuse University Press, 1994, p.101 – 151.

القوى المؤثرة والشخصيات المتنفذة بعد الثورة في إيران.

62. Ahmed Ashraf, "Historical obstacle to the development of a bourgeoisie in Iran ", M. A. Cook, Studies in the economic history of the middle east, 1970, p. 308 – 332

63. Ahmed Ashraf, "Historical obstacle to the development of a bourgeoisie in Iran" , M. A. Cook, Studies in the economic history of the Middle East , 2 (1969), P.54- 79

الحواجز التأريخية في التوسع الرأسمالي في إيران.

64. Ahmed Ashraf, " Social history of Tehran in the early 20th century ", Amin Neshati (Translator), Iranian studies, 26, 1993, 1994, p.411-418.

التأريخ الاجتماعي الإيراني في أوائل القرن العشرين.

65. Ahmed Ashraf Theocracy And Charisman: New of Power in Iran " International Journal of Politics, Culture, and Society, 1990, 4 (1): p. 113 – 152 .

سلطة رجال الدين والنفوذ: الحكام الجدد في إيران.

66. Ahmed Ashraf, " The crises of national and ethnic identities in contemporary Iran" , Iranian studies, 26 i -ii / 1993, 1994 p. 159 – 164.

الأزمة القومية والهوية الأخلاقية في إيران المعاصرة.

67. Ahmed Ashraf, the roots of emerging dual cla ss structure in nineteenth – century Iran ", Iranian studies , 14, 1981, p.5-27.

جذور الطبقة الأجنبية داخل إيران وظهورها في القرن التاسع عشر

68. Ahmed Ashraf Lutfi, " The wealth of the ulama in late

eighteenth century Cairo, " Studies in eighteenth century Islamic history , Edited by T. Naff And R. Owen. Carbondale etc. 1977, p.205 – 216

ثروة علماء القاهرة في أواخر القرن الثامن عشر.

69. Al- Sayyed Marsot, Afaf Lutfi, " A socio - economic sketch of the ulama in the ei ghteenth century ", colloque international sur l'histoire du Caire, 1969, p.313 -322.

بحث اجتماعي - اقتصادي علماء القرن الثامن عشر.

70. Al Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, " Comments on the economic situation of the 'ulama' in 18th century Egy pt", Proceedings of the 27th International Congress of Orient lists.

ملاحظات على الموقف الاقتصادي لعلماء مصر في القرن الثامن عشر.

71. Al Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, " The Political and economic functions of the ' ulama' in the 18th centu ry" ' , Journal of the economic and social history of the Orient, 16 (1973), p. 130 – 145.

فعاليات العلماء السياسية والاقتصادية في القرن الثامن عشر.

72. Al- Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, " The ulama of Cairo in the eighteeth and nineteeth centuries " , Scholars, saints and Sufis, Edited by N.R. Keddie. U. California Press. 1972, p. 149 - 165.

علماء القاهرة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

73. Algar, Hamid, " Islam and the intellectual challenge of modern civilization " , Altaf Gauhar,ed, The challenge of Islam, London: Islamic Council of Europe (1978) , p. 284 - 296.

الإسلام والغطرسة الفكرية للحضارة الجديدة.

74. Algar, Hamid, " Shi'ism and Iran in the eighteenth century Islamic history, Edited by T. Naff And R. Owen. Carbondale etc (1977), p. 288-302.

التشيع الإيراني في القرن الثامن عشر.

75. Algar, Hamid, " Social justice in the ideology and legislation of the Islamic Revolution of Iran" , L.O (Editor) J. W. (Editor) , Social legislation in the cotemporary Middle East, Berkeley: Institute of International Studies, University of California (1986), p.17-60.

العدالة الاجتماعية في الإيديولوجية وقانون الثورة الإيرانية.

76. Algar, Hamid, " Some observation on religi on in Safavid Persia" , Iranian studies, 7iii-iv (1974) , p. 287 – 293.

ملاحظات على الدين في إيران إبّان العصر الصفوي.

77. Algar, Hamid, " The oppositional role of the ulama in twentieth- century Iran", Scholars, saints and Sufis, Ed itied by N. R. Keddie. U. California Press, (1972), p.231-255.

الدور الجهادي للعلماء في القرن العشرين في إيران.

78. Amanat, Abbas, " between the Madrasa and the market place: the designations of clerical leadership in modern Shi'ism", Authority and political culture in Shi'ism, Albany: State Univesity of New York Press (1988) , p. 98-132.

بين المدرسة والسوق، انتخاب زعامة المؤسسة الدينية في التشيع المعاصر.

79. Amanat, Abbas, " Russian intrusion into the guarded domain": reflections of a Qajar statesman on European expansion" , Journal of the American oriental Society, 113

(1993) , p. 35- 56.

التوغل الروسي في الحدود الرسمية، أصداء التصريحات القاجارية إزاء مواقف الأوروبيين.

80. Amanat, Abbas, "The downfall of Mirza Taqi Khan Amir Kabir and the problem of ministerial authority in Qajar Iran" , International Jornal of Middle East Studies, 23 iv (1991) , p. 577-599.

سقوط الميرزا تقي خان (أمير كبير)ومشاكل الوزارة الإيرانية في العصر القاجاري.

81. Amanat Abbas, " The history in post – Revolutionary Iran: nostalgia, illusion, or historical awarness?" , Iranian Studies , 22 iv (1989) , p.3 -18.

قراءة التاريخ الإيراني بعد الثورة، الحسّ القومي واليقظة التأريخية.

82. Amir Arjomand, Said, "Shi'ism , authority and political culture " , Authority and political culture in Shi'ism, Albany: State University of New York Press, 1988, p.1 -22.

الولاية والفكر السياسي في التشيع.

83. Amir Arjomand, Said , " The cons olation of theology: absence of the Imam and transition from chiliasm, to law in Shi'ism " , Journal of Religion, 76 iv, 1996, p.548 - 571.

ظاهرة الاحتكام لعلم الكلام، الغيبية وتجاوز الشيعية للفقه لدى الشيعة.

84. Amir Arjomand, Said ," The crises of Imamate and the institution of occulation in Twelver, Shi'ism: a sociohistorical prespective" , International Journal of Middle East Studies, 28 iv , 1996. p. 491 – 515.

أزمة الإمامة ومسألة الغيبة في التشيع الاثني عشري، من منظار علماء الاجتماع.

85. Amir Arjomand, Said ," A victory for the pragmatists: the Islamic fundamentalist reaction in Iran " , Islamic fundamentalisms and the Gulf crisis, Sciiences, 1991, p.52 - 69.

النظر للطبقة الكادحة: تأثير المؤسسة العمالية الإسلامية في إيران.

86. Amir Arjomand, Said ," Constitutions and the struggle for political order: A study in the modernization of political tradition" , Culture transition in the middle East Social, Leiden: Brill, 1994, p. 1 - 49.

الحركة الدستورية (المشروطة) والحرب من أجل النظام السياسي.

87. Amir Arjomand, Said, " Ideological Revolution in Shi'ism", Authority and political culture in Shi'ism, Albany: State University of New York Press , 1988, p. 178 -209.

الثورة الإيديولوجية في التشيع.

88. Amir Arjomand, Said, " Iran's Islamic revolution in comparative perspective" , World politics, 38, 1986, p.383 - 414.

الثورة الإسلامية الإيرانية في دراسة مقارنة.

89. Amir Arjomand, Said, " Religion, political action and legitimate domination in Shi'ite Iran: fourteenth to eighteenth centuries A.D. " , Archives europ social, 20 (1979) p. 59 – 109.

العمل السياسي الديني ومشروعيّة حكم الشيعة في إيران: من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر الميلادي.

90. Amir Arjomand, Said, " Religion and statecraft in pre - modern Iran " , Iranian Studies, 27 I,iv / 1994, 1995, p.5 -8.

الدين في إيران قبل العصر الجديد.

91. Amir Arjomand, Said, " Shi'ite Islam and the revolution in Iran", Government and Opposition, 16, 1981, p. 293 – 316.

التشيع والثورة في إيران.

92. Amir Arjomand, Said, " Shi'ite jurisprudence and constitution making in the Islamic Republic of Iran" , R.S. (Editor) Fundamentals and the state: Re marking polities, economies, and militance The Fundamentalism Project Chicago: University of Chicago Press, sponsored by the American Academy of Arts and Sciences, 1993, p.88 - 109.

فكر الشيعة ونشأة الدستورية (المشروطة) في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

93. Amir Arjomand, Said: "The clerical estate and the emergence of a Shifi'ite hierocracy in Safavid Iran: a study in historical sociology", Journal of the economic and social history of the Orient, 28, 1985, p. 169-219.

طبقات المؤسسة الدينية ومراتبها في إيران إبّان العهد الصفوي، قراءة في التاريخ الاجتماعي.

94. Amir Arjomand, Said: "Traditionalism in twentieth - century Iran", From nationalism to revolutionary Islam, London: Macmillan, 1984, p. 195-232.

القرن العشرون والتقليديّون في إيران.

95. Amir Arjomand, Said: "Social movements in the contemporary Near and Middle East", Said Amir, From nationalism to revolutionary Islam, London: Macmillan, 1984, p.1-27.

الحركات الاجتماعية في الشرق الأوسط.

96. Amir Arjomand, Said: "The Mujtahid of the age and the Mulla-bashi: an intermediate stage in the institutionalization

of religious authority in Shi‘ite Iran”, Authority and political culture in Shi‘ism, Albany” State University of New York Pre ss, 1988, p.80-97.

مجتهد الزمان والملاّ، مرحلة تأسيس ولاية الفقيه الدينية في العالم الشيعي.

97. Amir Arjomand, Said: “The office of Mulla -bahshi in Shi‘ite Iran”, Studia Islamica, 57, 1983, p.135 -146.

منصب الملا (الفقيه) في دولة إيران الشيعة.

98. Amir Arjomand, Said, “The state and Khomeini’s Islamic order”, Iranian studies, 13, 1980, p.147 -164.

الحكومة والنظام الخميني الإسلامي.

99. Bayat-philipp, Mangol, “Women and revolution in Iran, 1905-1911”, Women in the Muslim world, Edited by L. Beek. N. Keddie, Harvard U. P. 1978, p.295 -308.

النساء والثورة في إيران.

100. Binder, L., “‘Ali ‘Abd al-Raziq and Islamic liberalism”, Asian and African Studies, 16, 1982, p.31 -57.

علي عبدالرازق والليبرالية الإسلامية.

101. Binder, L., “Iran’s potential as a regional power”, Political dynamics in the Middle East, Edited by P. Y. Hammond and S. S. Alexander. 1972, p.355 -394.

وجود إيران يشكل مصدر قوة في المنطقة.

102. Binder. L. “The Cabinet of Iran: a case study in institutional adaptation”, Middle East journal, 16 (1962), p. 29 -47.

حكومة إيران، قراءة مفصلية في طبيعة المؤسسات الحكومية.

103. Binder, L. "The proofs of Islam: religion and politics in Iran", Arabic and Islamic studies in honor of H. A. B. Gibb, 1965, P.118-140.

الاستدلالات الإسلامية، الدين والسياسة في إيران.

104. Binder. L. "United States policy in the Middle East", Current History, 84, 1985, p.1-4; 35-36.

السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط.

105. Calder, N. "Accommodation and revolution in Imami Shi'I Jurisprudence. Khumayni and the classical tradition", I. Edge, Islamic law and legal theory. The International Library of Essays in Law & Legal Theory: Legal Cultur es, Aldershot: Dartmouth, 1996, p. 585-602.

الفقة الشيعي بين الثورة والتطبيق: الخميني والطريقة الكلاسيكية.

106. Calder, N. "Doubt and prerogative: The emergence of an Imami Shi'I theory of Ijtihad", Studia Islamica, 70, 1989, p57-78.

ظهور نظرية الاجتهاد في الفكر الشيعي.

107. Calder, N. "Exploring God's law: Muhammmd b. Ahmad b.Abi Sahl al-Sarakhsi on zakat", Organized by Law and the Islamic world: past and present. Papers presented to the joint seminar at the Universities of Copenhagen and Lund... 1993, Historisk-Filosofiske Meddelelser openhagen: Munksgaard, 1995. p.57-73.

انتشار حكم الله، نظرية محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي في الزكاة.

108. Calder, N. "Judical authority in Imami Shi'i jurisprudence", British Society for Middle Eastern Studies

Bulletin, 6ii (1979), p. 104-108.

الولاية القضائية في الفقة الشيعي.

109. Calder, N. "Khums in Imami Shi'I jurisprudence, from the tenth to the sixteenth century", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 45, 1982, p. 39 -47.

الخمس في الفقة الشيعي من القرن العاشر حتى القرن السادس عشر الميلادي.

110. Calder, N. "Legitimacy and accommodation in Safavid Iran: the juristic theory of Muhammad Bagir al-Sabzavari (d.1090/1679)", Iran, 25, 1987, p.91-105.

الشرعية والتوافق في الدولة الصفوية، نظرية العدالة عند محمد باقر السبزواري.

111. Calder, N. "The significance of the term imam in early Islamic jurisprudence", Zeitschrift fur Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1, 1984, p.253 -264.

أهمية كلمة الإمام في فقه القرون الأولى.

112. Cole, J. R. I., "Indian money' and the Shi'i shrine cities of Iraq, 1786-1850", Middle Eastern Studies, 22, 1986, p.461-480.

النقود الهندية والمراكز الشيعية العراقية.

113. Cole, J. R. I., "Marking boundaries, marking time: the Iranian past and construction of the self by Qajar thinkers", Iranian Studies, 29 i-ii, 1996, p.35-56.

ترسيم الجدود، الصناعة الإيرانية القديمة والتصوير القديم لدى مفكري العهد القاجاري.

114. Cole, J. R. I., "Roots of North Indian Shi'ism in Iran

and Iraq: religion and state in Awadh, 1722 -1859", Comparative Studies on Muslim Societies, Berkeley: University of California Press, 1988.

جذور تشيع شمال الهند في إيران والعراق: الدين والحكومة في أوَد.

115. Cole, J. R. I., "Rival empires of trade and Imami Shi'ism in Eastern Arabia, 1300-1800", International journal f.Middle East studies, 19, 1987, p.177 -204.

الإمبراطوريات المتنافسة اقتصادياً، والتشيع غرب السعودية.

116. Cole, J. R. I., "Sacred space and holy war in India", Muhammad Khalid, ed, Islamic legal interpretation: muftis and their fatwas, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.173 - 183; 354-355.

الفضاء المقدس والجهاد في الهند.

117. Cole, J. R. I., "Shi'I clerics in Iraq and Iran, 1722 - 1780: the Akhbari-Usuli conflict, reconsidered", Iranian Studies, 18 i, 1985, p. 3-34.

دراسة في صراع وجدل علماء الشيعة، العراق وإيران.

118. Cole, J. R. I., Moojan Momen, "Mafia, mob and Shiism in Iraq: the rebellion of Ottoman Karbala 1824 -1843", Past & Present, 112, 1986, p.112-143.

المافيا، النزاع والتشيع في العراق، الثورة في كربلاء إبّان العصر العثماني.

119. Coulson, N. J. , "Law and religion in contemporary Islam", Hastings Law Journal, 29 (1978), p.1447 -1457.

الفقه والدين في الإسلام المعاصر.

120. Crow, D. Karim, "The death of Al-Husayn b.'Ali and early Shi'i views of the imamate", Alserat, 12, 1986, p. 71-116.

وفاة الحسين بن علي والآراء القديمة لعلماء الشيعة في الإمامة.

121. Crow, D. Karim, “The impact of the sufferings and death of Imam al-Husayn b.‘Ali on the Twelver doctrine of the Imamate”, Alserat, 10 ii, 1984, p. 24-29.

تأثير الآلام في الإمام الحسين ووفاته طبقاً لعقيدة الإمامية في الإمامة.

122. Dabashi, Hamid, “Ali Shari‘ati’s Islam: revolutionary uses of faith in a post-traditional society”, Islamic quarterly, 27, 1983, p.203-222.

إسلام علي شريعتي: مصطلحات الثورية في المجتمع التقليدي.

123. Dabashi, Hamid, “Islamic ideology”: the perils and promises of a neologism”, Manoucher Parvin (Editor), Post-revolutionary Iran, Boulder: Westview, 1988, p.11 -22.

الكلام الإسلامي، المخاوف والآمال كلمات جديدة

124. Dabashi, Hamid, “Mir Damad and the founding of the “School of Isfahan”, Seyyed Hossein (Editor) O Leaman (Editor), History of Islamic Philosophy, Routledge History of World Philosophies, London: Routlege, 1996, p.597-634.

الميرداماد ومدرسة أصفهان.

125. Eliash, J. , “Misconceptions regarding the juridical status of the Iranian ’ulama’”, International journal of Middle East studies, 10 i (1979), p.9-25.

إساءة الفهم بالنسبة للشأن القضائي لدى علماء إيران.

126. Eliash, J. , “On the genesis and development of the Twelver-Shi‘I three-tenet Shahadah”, Der Islam, 47 (1971), p.265-272.

في أصول الشهادة الثالثة عند الشيعة.

127. Eliash, J. , "The Ithna'Ashari-Shi'I juristic theory of political and legal authority", I Edge, Islamic law and legal theory, The International Library of Essays in Law & Legal Theory: Legal Cultures, Aldershot: Dartmouth, 1996, p.471 -484. [Article originally published in 1969.]

النظرية السياسية لعدالة الشيعة وولاية الفقيه.

128. Enayat, Hamid, "Iran: Khumayni's concept of the 'guardianship of the jurisconsult'", JP, Islam in the political process, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 160 - 180.

مفهوم ولاية الفقيه الخمينية.

129. Fischer, M. M. J. "Becoming mollah: reflections on Iranian clerics in a revolutionary age", Iranian studies, 13, 1980p.83-117.

صيرورة الفقيه: نظرات في المؤسسة الدينية في عصر الثورة.

130. Fischer, M. M. J., "Imam Khomeini: four levels of understanding", J. L, Voices of resurgent Islam, New York: Oxford University Press, 1983, p.150 -174.

الإمام الخميني: مراحل الفهم الأربع.

131. Fischer, M. M. J., "Islam and the revolt of the pet it bourgeoisie", Daedalus, 111 i, 1982, p. 101 -125.

الإسلام والثورة.

132. Fischer, M. M. J., "Portrait of a molla: the autobiography & Bildungsroman of Agha Najafi -Quchani, (1875-1943) Persica, 10, 1982, p.223 -257.

حياة فقيه: سيرة السيد النجفي القوچاني.

133. Fischer, M. M. J., "Repetitions in the Iranian Revolution", M Kramer, Shi'ism resistance, and revolution, Boulder: Westview; London: Mansell, 1987, p.117 -132.

تجدد الآراء في الثورة الإيرانية.

134. Floor, W. M., "Change and development in the Judicial system of Qajar Iran (1800-1925)", E Bosworth (Editor) C Hillenbrand (Editor), Qajer Iran: political, social and cultural change 1800-1925, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983, p.113-147.

التغيير في البرنامج القضائي الإيراني.

135. Floor, W. M., "Revolutie in Iran", Internationale Spectator, 35, 1981, p.633 -641.

الثورة في إيران.

136. Floor, W. M., "The revolutionary character of the ulama: wishful thinking or reality?", International journal of Middle East studies, New Haven: Yale University Press, 1983, p. 73-97.

مزايا العلماء الثوريين: تصور ذهني أو حقيقي.

137. Hallaq, Wael, B. , "A tenth-eleventh century treatise on juridical dialectic", Muslim World, 77, 1987, p. 197-206. (Abu al-Husayn al-Basirs Kitab al-Qiyas al-Shar'i.)

رسالة من القرن الحادي عشر عن القضايا القضائية.

138. Hallaq Wael, B., "The use and abuse of evidence: the question of provincial and Roman influences on early Islamic law", Journal of the American Oriental Society, 110, 1990, p.79 -91.

[Review article on Crone, P. Roman, provincial and Islamic law: the origins of the Islamic patronate, Cambridege, 1987].

الاستفادة وسوء الاستفادة في موضوع تأثير رجال الدين في الفقه الإسلامي.

139. Hallaq Wael, B., "Usul al-Fiqh: Beyond tradition", Journal of Islamic Studies, 3, 1992, p.172-202.

أصول الفقه، تلاشي السنة.

140. Hallaq Wael, B., "Was the gate of Ijtihad closed?", I Edge, Islamic law and legal theory, The International Library of Essays in Law & Legal Theory: Legal Cultures, Aldershot: Dartmouth, 1996, p.287-325. [Article originally published in 1984].

هل أغلق باب الاجتهاد.

141. Huglound, Arik and Ruys, Willim, "Shi'is Celrgymen in Iran and consept of Islamic state", state, cultural and sucaity, No. 1 and 3 (spring 1985), p.117-102.

رجال الدين الشيعة في إيران ومفهوم الدولة الإسلامي.

142. Jakob, Skovgaard Petersen, Defining Islam for The Egyptian State: Fatwas of The Dar Al-Ifta. Leiden, 1997, Brill, vii, 420 p.

تعريف الإسلام للحكومة للمصرية: فتاوى دار الإفتاء.

143. Jamali, Fadil, "The theological colleges of Najaf", Muslim World, 50 (1960), p.15-22.

مدارس النجف العلمية.

144. Kamali, Mohammad Hashim, "Fiqh and adaptation to social reality", Muslim World, 86i, 1996, p.62-84.

الفقه والانسجام مع الواقع الاجتماعي.

145. Kazemi Moussavi, Ahmad, "A new interpretation of the theory of Vilayat-I Faqih", Middle Eastern Studies, 28i, 1992p. 101-107.

دارسة جديدة في نظرية ولاية الفقيه.

146. Kazemi Moussavi, Ahmad, "The rise of a Shi'ite learned body: the offices of mufti, faqih and qadi", Al -Shajarah, 1 i-ii, 1996, p.21-49.

تبلور المجتمع العلمي الشيعي، مناصب المفتي والقاضي.

147. Keddie, N. R., "Afghani in Afghanistan," Middle Eastern Studies, 1 (1965), p.322-349.

الأفغاني في أفغانستان.

148. Keddie, N. R., "Ayatollah Kashani: precu rsor of the Islamic Republic?", Y. Richard, N. R. Keddie (Translator) N R, Religion ans politics in Iran: Shi'ism from Quietism to revolution, New Haven: Yale University Press, Press, 1983, P. 101-124.

آية الله كاشاني رائد الثورة الإسلامية.

149. Keddie, N. R., "Culture traits, fantasy, and reality in the life of Sayyid Jamal-al-Din al-Afghani", Iranian studies, 9 (1976), p. 89-120.

ثقافة الماضي، الوهم، والخيال؛ أو الحقيقة في حياة السيد جمال الدين الأفغاني.

150. Keddie, N. R., "Ideology, society and the state in post - colonial Muslim societies", F Halliday, Hamza Alavi (Editor), State and ideology in the Middle East and Pakistan,

Basingstoke: Macmillam, 1988, p.9 -30.

المجتمع والدولة في المجتمعات بعد استعمارها.

151. Keddie, N. R., “Iran: change in Islam” Islam and change”, International journal of Middle East studies, II (1980), p.527-542.

إيران: التغيير في الإسلام: الإسلام والتغيير.

152. Keddie, N. R., “Iran: Wandel im Islam - Islam und Wandel”, Mardom Nameh, 1981, p. 98 -119.

إيران، الإسلام والثورة.

153. Keddie, N. R., “Iran: Islam und die Revolution”, Iranzamin, 1 ii, 1981, p.12 -30

إيران، الإسلام والثورة.

154. Keddie, N. R., “Iranian revoluti ons in comparative perspective”, M. C. (Editor), The modern Middle East: a reader, London: Tauris, 1993, p.601 -623.

الثورة الإيرانية في دراسة (رؤية) مقارنة.

155. Keddie, N. R., “Islamic philosophy and Islamic modernism: the case of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani”, Proceedings of the 27th International Congress of Orientalists 1967, (1971), p. 190.

الفلسفة الإسلامية والحداثة الإسلامية في رؤية السيد جمال الدين الأفغاني.

156. Keddie, N. R., “Islamic revival in the Middl e East: a comparison of Iran and Egypt”, Samih. K, Arab society: continuity and change, London: Croom Helm, 1985, p.65 -82.

إحياء التراث الإسلامي في الشرق الأوسط، مقارنة بين إيران ومصر.

157. Keddie, N. R., “Militancy and religion in

contemporary Iran", Farah Monian (Editor) R. S. (Editor), Fundamentalisms and the state: remaking politie, economies, and militance The Fundamentalism Project Chicage: University of Chicago Press, Sponsored by the American Academy of Arts and Sciences, 1993, p.511-538.

الحرب والدين في الدولة الإيرانية الحديثة.

158. Keddie, N. R., "Problems in the study of Middle Easterm women", International journal of Middle East studies, 10 (1979), p.225-240.

مشاكل قراءة المرأة في الشرق الأوسط.

159. Keddie, N. R., "Religion, society, and revolution in modern Iran", M.E (Editor) N R (Editor), Modern Iran: the dialectics of continuity and change, Albany (USA): State University of New York Press, 1981, p.21 -36.

دين المجتمع والثورة في الدولة الإيرانية الجديدة.

160. Keddie, N. R., "Sayyid Jamal al-Din al-Afghani's first twenty-seven years: the darkest period, (Biographical review)". N. R. Keddie, Middle East journal, 20 (1966), p.517 -533.

العشرون سنة الأولى من حياة السيد جمال الدين الأفغاني: الحقبة المظلمة.

161. Keddie, N. R., "Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani", Ali Rahnema, Pioneers of Islamic revival, London: Zed, 1994, p.11 -29.

السيد جمال الدين الأفغاني

162. Keddie, N. R., "The roots of the ulama's power in modern Iran", Scholars, saints and Sufis, Edited by N. R. Keddie. U. California Press. 1972, p.211 -229.

منابع قوة العلماء في الثورة الجديدة.

163. Keddie, N. R., "The Roots of the Ulama's power in modern Iran", Studia Islamica, 29 (1969), p.31-53.

منابع القوة لدى العلماء في الدولة الإيرانية الجديدة.

164. Keddie, N. R., "The revolt of Islam, 1700-1993: comparative considerations and relations to imperialism", Comparative Studies in Society and History, 36 iii, 1994, p. 463-487.

ثورة الإسلام ١٧٠٠ ـ ١٩٩٣ :ملاحظات مقارنة والعلاقة مع الإمبريالية.

165. Keddie, N. R., "The past and present of women in the Muslim world", Journal of world history, 1, 1990, p.77-108.

المرأة بين الماضي والحاضر الإسلامي.

166. Keddie, N. R., "The Iranian power structure and social change 1800-1969: an overview", International journal of Middle East studies, 2 (1971), p.3-20.

بناء القدرة الإيرانية والتغييرات الاجتماعية ١٨٠٠ - ١٩٦٩.

167. Keddie, N. R., "The origins of the religious-radical alliance in Iran", Past and present, 34 (1966), p.70-80.

أصول الاتحاد الديني المتطرف في إيران.

168. Keddie, N. R., "The Pan-Islamic appeal: afghani and Abdulhamid II", Middle Eastern Studies, No Biobliographic Description, p.46-67.

الميزان الإسلامي يستغيث الأفغاني وعبدالحميد الثاني.

169. Keddie, N. R., "Why has Iran been revolutionary?", Nader Entessar (Editor), Recnstruction and regional diplomacy in the Persian Gulf, London: Routlege, 1992, p.19-32.

لماذا وقعت الثورة في إيران؟

170. Lambton, A. K. S., "A nineteenth century view of Jihad", Studia Islamica, 32, (1970), p.181-192.

رؤية في الجهاد في القرن التاسع عشر.

171. Lambton, A. K. S., "A reconsideration of the position of the Marja' al-Taqlid and the religious institution", Studia Islamica, 20 (1964), p.115-135.

172. Lambton, A. K. S., "A Reconsideration of the Position of the Marja - Al-Taqlid and The Religious Institution", Studia Islamica, No. 20 Dec. 1964.

نظرة على مكانة المرجع والمؤسسة الدينية.

173. Lambton, A. K. S., "Social change in Persia in the nineteenth century", M. C (Editor), The modern Middle East: a reader, London: Tauris, 1993, p.145-168, Reprinted from Lambton, A. K. S, Qajar Persia: eleven studies, Austin, 1987.

التغيير الاجتماعي الإيراني في القرن التاسع عشر.

174. Lambton, A. K. S., "The Persian 'Ulama and constitutional reform", Le Shi'isme imamite, 1968 (1970), p.245-269.

علماء إيران والمشروطة (الدستورية).

175. Litvak, M. , "The Shi'ite 'Ulama' of Najaf and Karbala and the Tanzimat", Harvard Middle Eastern and Islamic Review, 2 i, 1995, p.72-88.

علماء الشيعة والتيارات الأخرى في النجف وكربلاء.

176. Litvak, M. , "Continuity and change in the Ulama population of Najaf and Karbala, 1791-1904' a socio-

demographic study" Iranian Studies 23 i-iv / 1990 1992. p.31-60.

الاستمرار والتغير دارسة احصائية في المجتمع العلمائي في النجف وكربلاء من عام ١٧٩١ إلى عام ١٩٠٤.

177. MacEoin, D. M., "Changes in charismatic authority in Qajar Shi'ism", E. Bosworth (Editor) C. Hillenbrand (Editor), Qajar Iran: political, social and cultural change 1800-1925, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983, p.148-176.

التغييرات فيقوى النفوذ والسلطة في العهد القاجاري.

178. MacEoin, D. M., "The Shi'I establishment in modern Iran", Islam in the modern world, London: Croom Helm, 1983, p.88-108.

تعزيز القدرة الشيعية في الدولة الإيرانية الجديدة.

179. Mallat, Chibi, "Renewal of Islamic law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'I, International Cambridge Middle East Library, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 1993pp.245.

إحياء الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر، النجف والتشيع.

180. Mehdi Mozaffari, "La problematique de la republique et de l'Islam chiite", Revite juridique et politique, independence et cooperation, 34 (1980), p. 700-708.

الصعوبات في الجمهورية الشيعية الإيرانية.

181. Menshri, David, "Strange Bedfellows: The Khomeini Coalition", The Jerusalem Quartely, No. 12. Summer 1979.

الائتلاف الخميني.

182. Modarressi, Hossein, "Rationalism and traditionalism in Shi'I Jurisprudence", Alserat, 10 ii, 1984, p. 30-42.

Studia Islamica, 59, 1984, p.141-158.

الأُصولية والأخبارية في التشيع.

183. Modarressi, Hossein, "Some recent analyses of the concept of majaz in Islamic Jurisprudence", Journal of the American Orient'l Society, 106, 198, p. 787 -791.

الدراسات الجديدة في مفهوم المجاز في أصول الفقه الإسلامي.

184. Modarressi, Hossein, "The just ruler or the guardian jurist: an attempt to link two different Shi'ite concepts", Journal of the American Oriental Society, 111, 1991, p. 549 -562.

[Review article of Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. The just ruler (al-sultanal-'adil) in Shi'ite Islam, New York, 1988.]

الحاكم العادل أو الولي الفقيه: السعي من أجل ربط المفهومين الشيعيين المتفاوتين.

185. Mozaffari, Mehdi, "La violence shi'ite c ontemporaine: evolution politique", Maghreb Review, 13, 1988, p.84 -96.

تشدد الشيعة المعاصرين: التحول السياسي.

186. Mozaffari, Mehdi, "Remarks on Islam and secularization", N. T Petruso (Editor), Bridging the cultural gap: a European - Arab / Muslim conference, Louisiana - Denmark. [Copenhagen?:] Danish PEN, 1995, p.147 -151.

ملاحظات في الإسلام والعلمنة.

187. Mozaffari, Mehdi, "Changes in the Iranian political system after Khomeini's death", Political Studies, 41 iv, 19 93, p.611-617.

التحولات في الهيكلية السياسية الإيرانية بعد وفاة الخميني.

188. Richard, Y., "Ayatollah Kashani: precursor of the Islamic Republic?", N. R. Keddie (Translator) N R, Religion and politics in Iran: Shi'ism from quietism to revolution, New Haven: Yale University Press, 1983, p.101-124.

آية الله الخميني رائد الثورة الإسلامية.

189. Richard, Y., Hoseyn-'Ali Montazeri", Orient, 26, 1985, p.303-306.

حسين علي منتظري.

190. Richard, Y. , "Shi'ite Islam: polity, ideology, and creed, Oxford: Blackwell, 1995, 241pp. [Tr. of Islam chi'ite, Paris 1991.]

الإسلام الشيعي، السياسة، الإيديولوجية والعقيدة.

191. Richard, Y. , "shari'at Sahngalaji: a reformist theologian of the Rida Shah period", K. Arjomand (Translator), Authority and political culture in Shi'ism, Albany: State University of New York Press, 1988, p.159-177.

شريعت سنگلجي: متكلم وناشط في عهد رضاشاه.

192. Richard, yann. , "The Role of The Clergy", Archives de Science socials des Religions; 1983, 28, 55-1 Jan. Mar, 5-27.

دور المؤسسة الدينية: النزعات الشيعية المتناقضة في الدولة الإيرانية الحديثة.

193. Rozina: arveen, "Jamiatal-Ulamai-Hid: its Formation and Organisation. Pakistan", 1995, Pakistan Journal of History and Culture, p.27-35.

جماعة علماء الهند: نشأتها ومؤسساتها.

194. Sachedina, Abdulaziz, "Activist Shi'ism in Iran, Iraq, and Lebanon", R S (Editor), Fundamentalisms observed The

Fundamentalism Project, Chicago: U niversity of Chicago Press, 1991, p.403-456.

الناشطون الشيعة في إيران والعراق ولبنان.

195. Sachedina, Abdulaziz, "Ali Shariati: ideologue of the Iranian revolution", voices of resurgent Islam, New York: Oxford University Press, 1983, p. 191-214.

علي شريعتي، منظّر الثورة الإسلامية.

196. Sachedina, Abdulaziz, "Law, Society, and governance in Ialam", The Muslim almanac: a reference work on the history, Faith, culture, and peoples of Islam, Detroit: Gale Research Inc,. 1996, p.263-268.

الفقه، المجتمع والحكومة في الإسلام.

197. Sedghi, Mamideh, "Dynamics of women's condition in Iran", Ahmad Ashraf, J. W, Iran: past, present and future, New Youk: Aspen Institute, 197, p.201 -210.

تغيّر وضع المرأة في إيران.

198. Tebari, Azar, "Role of the Shi'I clergy in modern Iranian politics" Kamsin, No. (1981), p: 50 -76.

دور المؤسسة الدينية الشيعية في سياسية إيران المعاصرة.

199. Teimourian, Hazhir, "Iran: The Mullah goes back to the mosque" Middle East journal, No. 175, (May 1989), p: 20 - 21.

إيران: عودة رجل الدين إلى المسجد.

200. "The Role of The Clergy In The Islamic Republic of Iran". Annals of the Annals of the American Academy of

Political and Social Science, 1985 (482), p.85-100.

دور رجال الدين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

201. W. M. Floor, "Tz versus Muhammad shafi': a case study in commercial litigation in Qajar", Iran, 1888 -1894, International journal of Middle East studies, 15, 1983 , p. 185-209.

محمد شفيع: قراءة مفصلية في شرعية الدولة القاجارية.

202. Yeganeh, Nahid, "Sexuality and Shi'I social protest in Iran", N. R. Keddie, J. R (Editor) N R (Editor), Shi'ism and social protest, New Haven: Yale University Press, 1986, p.108-136.

الهوية والمعارضون الاجتماعيون الشيعة في إيران.

203. Zonis, Marvin., "The Rule of the Clerics In The Islamic Republic of Iran", Annals of the American academy of political and science; 1985, 482, p.85 -108.

سلطة رجال الدين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

الهوامش

(١) عنوان الموقع: www.Ummh.org.uk/history/sholars.

(٢) عنوان الموقع: www.Pearpublishing.com/arbicteacher/muslim/scholars.htm.

(٣) هذا المعجم موجود ضمن مجموعة الكتب الموسوعية (قم: نشر: خرم، ١٣٧٤).

(٤) هوية الكتاب: قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٧٦.

الشهيد الصدر و مسألة الاستقراء

نقد إشكاليات سروش

د. يحيى كبير[*]

مقدمة

(الاستقراء) مسألة شغلت أذهان المفكرين منذ قديم الزمان، خصوصاً الفلاسفة منهم، فقد اهتموا في تبيينه، وزاد هذا الاهتمام شدة عندما بذل عدد من التجريبيين جهوداً كبيرة في سبيل جعل الاستقراء يقينياً، مقابل الذين اعتبروا القياس هو الطريق الوحيد والمعتبر للاستنتاج.

يشهد تأريخ الفلسفة أنّ لسقراط السبق في ميدان الاستقراء، فهو يعد أول مفكر مال إلى الاستقراء، فمن خلال معرفة المصاديق و الجزئيات شرع بطريقته الديالكتيكية، إلى أن توصل في نهاية المطاف إلى تأسيس عدة تعاريف عامة. وهكذا سار أفلاطون على نفس النهج مقتدياً طريق أستاذه[1]، ولكنه لم يفت أبداً باعتبار الإدراكات الحسية والتجريبية[2]. أما أرسطو - خلافاً لرأي أستاذه - فقد اعتبر أنّ الذي يفيد اليقين من الاستنتاجات المنطقية هو القياس فقط، ورجّح جميع الحجج، ومن جملتها (الاستقراء)، على القياس، وهذا هو مبنى عموم الحكماء الشرقيين والغربيين، حيث جعلوا هذه الطريقة أصلاً مسلماً عندهم، أمّا رسانس، فكان أول منتقد لجعل الاستقراء قياسياً، و بيّن الخلل في ذلك، ثم انتهى إلى ترميمه و تعديله. و ما سنقدّمه في هذه المقالة هو تبيين و تحليل مختصر و دقيق للمنهج العلمي للمفكر الشهيد السيد محمد باقر الصدر، في باب الاستقراء و إشكالاته مستمدين من الله العون والتوفيق.

(*) أُستاذ مساعد في كلية الفقه والفلسفة. پرديس - قم، جامعة طهران.

اختلاف نظرية الاستقراء بين الرياضيات و المنطق

هناك اختلاف بين الاستقراء المنطقي أو الفلسفي، والاستقراء في علم الرياضيات. فالاستقراء المنطقي هو سير من الخاص إلى العام، مع البحث في المصاديق والجزئيات لأجل تحصيل الكليات. أما الاستقراء الرياضي فهو أحد الأساليب الرئيسة في إثبات قضايا الرياضيات، وصدق نتيجتها قطعاً ويقيناً، فلا يمكن قبول مقدمتين في الاستقراء الرياضي دون صدق النتيجة، فذلك يؤدي إلى التناقض، فهو في الحقيقة نوع من القياس المنطقي. و مثال ذلك: إذا أردنا أن نثبت خصوصية ما لجميع الأعداد الطبيعية، فعلينا أن نبحث أولاً هل أنّ للصفر خصوصية إكس؟

ويسمى هذا، المرحلة الرئيسة في الاستقراء، حينها نفرض أنّ (س) هو رمز للأعداد المفترضة التي تمتلك أيضاً خصوصية إكس، وهذه المقدمة تدعى فرضية الاستقراء، حين ذلك إذا كان ١ + س، له خصوصية إكس أيضاً، نستنتج أنّ جميع الأعداد الطبيعية تمتلك خصوصية إكس، فجملة (١ + س التي تمتلك خصوصية إكس أيضاً) تعتبر مرحلة الاستقراء، لهذا فإنّ الاستقراء الرياضي يتكون من أربعة أركان وهي: المرحلة الرئيسة، وفرضية الاستقراء، ومرحلة الاستقراء، والنتيجة[٣].

بيان الاستقراء

إنّ الفكر البشري يعتمد على نوعين من الاستدلال:

الأول ـ عن طريق الاستنباط والقياس: وهو كل استدلال لا تكبر نتيجته المقدمات التي منها ذلك الاستدلال.

والثاني ـ الاستدلال الذي يكون من خلال الاستقراء: وهو كل استدلال تجيء النتيجة فيه أكبر من المقدمات. فالدليل الاستنباطي يتكئ على أصل، وهو أنّ نفي النتيجة الحاصلة يستلزم التناقض، أمّا السير من الخاص إلى العام، والاستدلال الاستقرائي فلا يبتني على ذلك. فقابلية الانبساط بالحرارة لا تصدق إلاّ في الأجسام الحديدية التي رضخت للتجربة، فالحكم الكلي هنا قابل للخطأ، وهذه الفقرة هي أهمّ ثغرة في الدليل الاستقرائي الذي يخرجه من الطريقة المنطقية. فإنّ هذه المشكلة الرئيسة هي من المشاكل القديمة بين الفلاسفة والمناطقة الإسلاميين والغربيين، وهي من المسائل المفصلية في فلسفة العلم.

إنّ سقم مناهج منطق العقل الأرسطي، و منطق التجربة لجون ستيوارت ميل، وفرانسيس بيكون، و ديفيد هيوم، و منطق الاحتمالات، حتى نصل إلى منطق فلسفة العلوم لكارل بوبر، ولاكاتوش، وفايرابند، وكواين وغيرهم، الذين انتهت بهم إلى نتائج غير سليمة أدى بالبعض منهم إلى الاعتراف و التصريح أيضاً بأنّ الطريقة التي تسمّى بالاستقراء ليست إلاّ خرافة، و بهذا الدليل فإنّ كل ما صدق عليه ذلك فهو غير معتبر، من هنا فهو لا يحمل تبريراً عقلائياً (٤).

وهذا راسل يقول في مسألة الاستقراء: كلما أرى أمرين مقترنين كراراً، لا أراهما يفترقان على الدوام، فهل و قوع أحدهما في أمر حادث يعد مجوزاً لوقوع الآخر؟ و جوابنا عن هذا السؤال هو الذي يضفي اعتباراً لجميع ما ننتظر و قوعه في المستقبل. (راسل، ١٩٨٨، ص ٨٧)،

و جاء كارناب يقول أيضاً من خلال بيان أهمية القوانين العلمية في الحياة العلمية و العملية للإنسان: «كيف يمكننا الوصول إلى هذه القوانين؟ و ما هو المعيار في مصادقة أي قانون و تبريره؟ ما الذي يوصلنا إلى تبرير القوانين المبينة لترتيب نظام الطبيعة من خلال النتائج و المشاهدات المباشرة للحوادث الخاصة و الاستناد إليها؟ هذا هو السؤال الذي يسمى في الاصطلاح الخامس (بمسألة الاستقراء) المعروفة». (كارناب، ١٩٨٤، ص ٤١).

أما بوبر فيرى في منطق الاكتشاف العلمي، أنّ مشكلة الاستقراء تكمن في: «أنّ المتداول هو إطلاق الاستقراء على استنتاج أو استنباط معين، عندما ننتقل به من المصاديق الجزئية الخاصة التي أوصلتنا إلى مشاهدات و نتائج معينة إلى المصاديق الكلية العامة، كالفرضيات و النظريات المعينة، و هذا ناء عن الصحّة منطقياً، فمن أين لنا الحق أن نستنبط كلياً من الجزئيات و إن كثرت، و ذلك لاحتمال عدم صحة مثل هذه النتائج ... فإنّ (مسألة الاستقراء) سميت كذلك؛ لأنّها في صدد إثبات صحة الاستنباط الاستقرائي، أو قبول صحته بشروط»(٥).

منهج الشهيد الصدر في دراسة الاستقراء

كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، كتاب يحتوي على بحوث جديدة في الاستقراء، و يُعنى بكشف الأُسس المنطقية المشتركة بين العلوم الطبيعية، والإيمان

بالله. و يتضمن أربعة أقسام، القسم الأول يبحث فيه عن الاستقراء والمذهب العقلي للمعرفة في المنطق الأرسطي، و بيان ضعف هذا المذهب، وكيفية حل مشكلاته. والقسم الثاني يبحث فيه عن الاستقراء و المذاهب التجريبية، و انتهى بنتيجة، وهي عدم قدرة المذهب التجريبي على وضع أساس للدليل الاستقرائي.

و القسم الثالث وهو الذي ابتنى الكتاب عليه، و قد أجاد في تفسير الدليل الاستقرائي القائم على أساس قانون الاحتمال، و بيان نظرية الاحتمال و التوالد الموضوعي و التوالد الذاتي.

أما القسم الرابع فهو في تبيين أُصول النظريات الطبيعية التي ابتنيت على أساس النتائج الحاصلة في البحوث السالفة، وتفسير خاص للتجريبيات والحدسيات والمتواترات والمحسوسات، و المصادرات والفطريات مع الأخذ بالنظر التوالد الذاتي.

وقد و جّه الشهيد الصدر في كتابه الأُسس المنطقية للاستقراء نقداً إلى بعض أُسس منطق الاحتمالات و فلسفة العلم، حتى وصل إلى طرح طريقة التوالد الذاتي، يقول عندما يصل إلى تقسيم الاستقراء إلى كامل وناقص في منهج المنطق الأرسطي: «إنّ الاستقراء في مفهومنا لا يمكن أن يقسم إلى استقراء ناقص؛ لأننا نريد بالاستقراء كل استدلال يسير من الخاص إلى العام، و الاستقراء الكامل لا يسير من الخاص إلى العام، بل تأتي النتيجة فيه مساوية لمقدماتها، وعلى هذا الأساس، نعرّف الاستقراء بأنّه تعبير عام عن كل استدلال يقوم على أسس تعدد الحالات والأفراد»[٦].

ولا يعتبر الشهيد الصدر أنّ الاستقراء الكامل هو الموضوع الرئيس لكتابه، ولكنه يشير إليه إجمالاً، فأولاً إنّ الاستقراء على خلاف ادّعاء أرسطو لا يبتني على أصل التناقض، بمعنى أنه إذا كانت المقدمات مقبولة، و النتيجة مرفوضة فلا تناقض في البين. إذ لا نستكشف رابطة التلازم السببية بين المقدمات والنتائج.

وثانياً إنّ الاستقراء الكامل لا يمكن أن يتوفر في القضايا الكلية في العلوم؛ لأنّ استقراء الأفراد مهما كان شاملاً ومستوعباً لا يمتد خارج نطاق الأفراد التي وجدت فعلاً للمعنى الكلي. نعم، إنّ الشهيد الصدر يجيب عن الإشكال المعروف وهو أنّ الاستقراء الكامل لا يأتي بأمر جديد، ويعترف بأنّه يأتي بأمر جديد. (الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ١٤٠٢ هـ، : ١٧ - ٢٤).

ويقــول الشــهيد الصــدر في بـيان مشــكلة الاســتقراء الـناقص: «إنّ الاســتدلال الاسـتقرائي أو السـير مـن الخـاص إلى العـام، ومشـاهدة الحـرارة والـتمدد في الحديـد، والاقتران المستمر بينهما، في تجاربنا العديدة أنّ الحرارة هي السبب في التمدد، فيحق لنا تعميم هـذا الحكـم، و بعبارة أُخرى يمكننا أن نصـدر فتوى بالانـتقال مـن الـتقارن إلى التلازم، و من التلازم إلى التعميم، مع ملاحظة ما يلي:

أولاً: لا بدّ من إثبات أنّ لكل ظاهرة طبيعية سبباً (السببية العامة).

ثانياً: إثبات أنّ سبب التمدد في الحديد هـو الحرارة المجاورة له، لا بسبب آخر، أو كان مجرد صدفة.

ثالثاً: ثبوت أنّ هذا السبب سوف يظل في المستقبل سبباً لذلك»(٧).

للإجابة عـن هـذه المسـألة تصـدّى القدمـاء مـن الفلاسـفة و العقليين التجريـبيين وغيرهم، و إن اختلفت إجاباتهم، و التي سوف نتعرض لها لاحقاً.

١ـ الاتجاه العقلي ونقد السيد الصدر

دأب العقليون والتجريـبيون مـن الفلاسـفة لحـل مسـألة الاسـتقراء، وتـبديل الظـن الحاصـل مـن الاسـتقراء باليقين المنطقي، فاعتبر أرسطو وأتباعه في مذهب المشـائين أنّ الطريق الأوحد للوصول إلى الحقيقة، واليقين هو طريقة القياس، ولا حجة لطريقة التمثيل والاستقراء الناقص(٨).

مـن هنا بدلـوا الاسـتقراء الـناقص بالاسـتعانة بالقياس المنطقي إلى التجربة واعتبار التجربيات في المنطق بعنوان البديهيات الثانوية، وعبّر الفارابي بخصوص ذلك: «إنّ الفرق بينها (الـتجربة) وبـين الاسـتقراء هـو أنّ الاسـتقراء هـو مـا لم يحصـل عنـه اليقين الضـروري بالحكم الكلي، والتجربة هي ما يحصل عنها اليقين بالحكم الكلي»(٩).

إذن، ففلاسـفة المشـاء ينظرون إلى القياس باعتباره الطريق إلى كسب اليقين ولا ثمرة عملية بالنسبة للاستقراء عندهم.

ويقـول ابـن سـينا: أمـا الاسـتقراء فهـو الحكـم علـى كلـي بمـا وجـد في جزئـياته الكـثيرة، مـثل حكمنا بـأنّ كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل، استقراء للناس والـدواب والطير، والاسـتقراء غير موجب للعلم الصـحيح، فإنـه ربمـا كـان مـا لم يسـتقرأ

بخلاف ما استقرئ، مثل التمساح في مثالنا، بل ربما كان المختلف فيه و المطلوب بخلافه حكمه حكم جميع ما سواه، و أمّا القياس فهو العمدة[١٠].

ويقول الشيخ ابن سينا في كتابه (موسوعة علائي) ما معناه: إنّ المجريات هي محصول الحس و العقل[١١]، و يصرح في برهان الشفاء أنّ التجربة لا تفيد العلم و إنّ كثرت المشاهدات، بل إنّها تؤدّي إلى اليقين مع اقترانها بالقياس[١٢].

أما المناطقة و الاتجاه العقلي المشائي فإنهم استعانوا بقواعد عدة لأجل الحصول على اليقين للاستقراء الناقص، من قبيل: (الاتفاقي لا يكون دائماً و لا أكثرياً) أو (حكم الأمثال فيما يجوز، و فيما لا يجوز واحد)، أو (العلة لا يتخلف عنها معلولها أبداً).

ولقد تمسك الشهيد مطهري لأجل نفي الصدفة المطلقة بأصل العلية، ولأجل نفي الصدفة النسبية بتغيير الأوضاع والظروف، ولأجل التعميم بأصل السنخية. (الشيخ مطهري، ١٩٨٧م ٣: ٣٦١ - ٣٧٧، الشيخ مطهري ٣: ١٠٣ - ١٠٤).

أما الشهيد الصدر فقد طرح سبعة اعتراضات على قانون الصدفة النسبية لأرسطو، من جملتها إذا صدق أنّ الصدفة النسبية لا تتكرر في عشر تجارب متتابعة، صدقت القضية الشرطية القائلة: لو وجدت الصدفة النسبية في تسع تجارب فسوف لن توجد في التجربة العاشرة حتماً، علماً بأنّ أتباع أرسطو لا يقبلون بذلك، والحال لو كان علماً عقلياً لأدّى إلى الاعتقاد - بنفس الدرجة - بالقضية الشرطية الملازمة. (الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء ٦٤ – ٦٥). و أيضاً إذا شوهد الاقتران بين (أ) و (ب) من خلال التجربة، فلا يوجد أي دليل على و جوب كون (أ) علة لـ (ب)، لاحتمال وجود سبب يكون علة، و نحن في غفلة عنه. (الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء ٦٣). إذن الصحيح أنّ العلم بأنّ الصدفة لا توجد مرة واحدة على الأقل: هو ناتج جمع عدد من الاحتمالات (الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء ٦٢).

وخلاصة القول: إنّ قاعدة الصدفة النسبية لأرسطو ليست علماً عقلياً، وما قبل التجربة، فلا يعدو في هذه الحالة، إمّا أن يكون علماً أولياً أو ثانوياً، وعلى كلا القسمين لا بد أن يكون ثبوت المحمول للموضوع فيها ضرورياً، وهذه الضرورة إمّا ذاتية، فالقضية أولية، وإن كانت الضرورة ناشئة عن سبب، فالقضية قضية ثانوية، ولا معنى لهما، لأنّ مفاد القضية المفروضة عدم وقوع الصدفة، لا إنّ عدم و قوعها ضروري.

(الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٥٩ - ٦٠).

والإشكال الآخر للشهيد الصدر على أرسطو هو أنّ الأخير كان خاطئاً أيضاً في أصل احتياج الدليل الاستقرائي إلى الأصول المسلمة الثلاثة، و يبين في نهاية كتابه الأُسس المنطقية للاستقراء، إمكانية تعميم نتيجة الاستقراء بدون الحاجة إلى الأُصول المسلمة المذكورة، و هي الأُصول المسلمة الثلاثة لأرسطو التي ثبتت في ضوء الاستقراء.

٢ـ الاتجاه التجريبي ونقد الشهيد الصدر

المذهب التجريبي هو الاتجاه الذي يؤمن بأنّ التجربة والحس هما الأساس العام والمصدر الرئيس لكل ألوان المعرفة، وينكر وجود أي معرفة قبلية مستقلة عن الحس والتجربة. وقد تقدم في بحث الاستقراء أننا نواجه ثلاث مشاكل رئيسة:

الأُولى: لماذا ينبغي الفرض أنّ لـ (ب) سبباً وعلّة، ونستبعد احتمال الصدفة المطلقة؟

الثانية: إذا كان لـ (ب) سبب، فلماذا يجب أن نفترض أن سببه هو (أ) الذي اقترن بـ (ب) و نستبعد احتمال الصدفة النسبية لـ (ب)؟

الثالثة: إذا استطعنا بواسطة الاستقراء أن نصدر حكماً قطعياً هو أن (أ) كان هو السبب لـ (ب) فكيف نستطيع أن نعمم النتيجة؟ (الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٦٩)

لقد استقطبت المشكلتان الأولى والثالثة اهتمام المذهب التجريبي، الذي له ثلاثة اتجاهات لحل مسألة الاستقراء، و هي: اليقين، والترجيح، والعادة الذهنية.

١ـ ٢ـ الاتجاه اليقيني عند جون ستيوارت ميل

اتجاه اليقين هو إمكان الوصول إلى اليقين عن طريق الدليل الاستقرائي، ويعتبر الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت ميل من كبار روّاد هذه النظرية، إذ يؤمن بحاجة الاستقراء إلى مبدأ السببية في حل المشكلتين الأولى والثالثة، متفقاً مع المنطق الأرسطي. نعم، يعتقد جون ستيوارت ميل أنّ مبدأ السببية هو نتيجة للاستقراء العام لكل ما حولنا من ظواهر الطبيعة، بل إنه لا يشير في تفسير السببية إلى مفاهيم الإيجاد و التأثير والضرورة؛ لأنّ هذه العناصر ليست داخلة ضمن الحسّ والتجربة، فالسببية في المفهوم التجريبي لها لا بد أن يكون فيها بين الظاهرتين تتابع زمني مطرد.

من هنا يعتقد الشهيد الصدر ـ بالأخذ بمباحث القسم الثالث من الكتاب والنتائج الحاصلة من القسم الرابع ـ أنّ الدليل الاستقرائي بمبادئه وقضاياه الأولية القبلية ليس بحاجة إلى ترجيح التعميم (الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٧٣).

والأمر الآخر أنّ قضايا السببية تستنتج من الاستقراء نفسه، ولا يعني هذا أنّا نرفض المصدر العقلي القبلي لهذه القضايا، بل يعني إنا حتى لو استبعدنا العلم العقلي القبلي لهذه القضايا، يظل بالإمكان إثبات قضايا السببية عن طريق الاستقراء، فالدليل الاستقرائي قادر بمفرده ـ وبدون افتراض الأُصول الأولية مثل القضايا السببية ـ على إثبات التعميم، وبعدها إثبات السببية عن طريق الاستقراء (الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٧٤).

وقد لجأ جون ستيوارت ميل في مواجهة المشكلة الثانية للاستقراء إلى أربعة طرق وهي: الاتفاق والاختلاف والتلازم في التغيير وطريقة البواقي[١٣]. كما هو حال المنطق الأرسطي في القضية الأولية «إنّ الاتفاق لا يكون دائمياً و لا أكثرياً»، محاولة لنفي الصدفة النسبية، و لكن هذه الطرق الأربعة غير قادرة على نفي احتمال و جود (ت) وإثبات سببية (أ) لـ (ب)، و ذلك لأنّ هذا الاحتمال مهما كان ضئيلاً لا يصل إلى الصفر بحال من الأحوال[١٤].

٢ـ ٢ـ الاتجاه الترجيحي وبرتراند راسل

يعتقد اتجاه ترجيح الاستقراء أنّ التعميم الاستقرائي يحتاج إلى أُصول أولية، ولكن إثبات تلك الأُصول الأولية غير ممكن لا بالطريقة التي حاولها المذهب العقلي، ولا بطريقة الاتجاه السابق للمذهب التجريبي، فلا يتاح لأي استدلال استقرائي أن يؤدّي إلى درجة اليقين، وإنما يقتصر دوره على تنمية احتمال القضية الاستقرائية، من أجل ذلك يرى راسل ـ الفيلسوف الغربي المعاصر ـ أنّ تعميم الاستقراء بأصل أوّلي وعقلي لا يحتاج إلى الحس والتجربة، (فما يصدق على بعض أفراد النوع الواحد، يصدق كذلك على بقية أفراده)[١٥].

تقول نظرية راسل: إن مبدأ الاستقراء قائم على أساس غير تجريبي، وإنّ الظنون الناشئة من الاستقراء تبتني على أساس الاحتمالات، وإنّ الصدق الاحتمالي لا الصدق اليقيني هو حاصل ذلك الاستقراء. هذه النظرية ينقدها السيد الشهيد الصدر بقوله:

أولاً: إنّ الدليل الاستقرائي يؤدي إلى العلم بالتعميم، لا نعني بذلك تحويل الاستقراء إلى استنباط، وسير من العام إلى الخاص، بل هو نمط آخر من الاستدلال لا يدخل في نطاق الاستنباط، وهذا الاستدلال يسير من الخاص إلى العام، دون الاستعانة بأي مبادئ عقلية قبلية ... فمن العبث أن نحاول الحصول على مبرر من هذا النوع للتعميم الاستقرائي الذي يسير في الاستدلال من الخاص إلى العام، ولسنا بحاجة إلى إثبات هذا المبرر، لأنّنا لا نزعم للقضية الاستقرائية يقيناً منطقياً، وإنما نؤمن في المجال الاستقرائي باليقين الموضوعي فلا حاجة إلى مبررات منطقية مستمدة من مبدأ عدم التناقض[١٦].

ثانياً: إنّ حساب الاحتمال لا يمكن أن يؤدي إلى ازدياد قيمة احتمال القضية الاستقرائية واقترابه من اليقين، إلاّ إذا أدّى في نفس الوقت وبنفس الدرجة، إلى ترجيح فرضية السببية بمفهومها العقلي الذي يستبطن الضرورة، والمنطق التجريبي يرفض الاعتراف بالمفهوم العقلي للسببية. وليعلم أتباع المذهب التجريبي أنّ هذا الفرض عاجز حتى عن التفسير الظني للاستقراء (الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ٨٧ - ٨٨).

٣ـ ٢ـ الاتجاه النفسي (السيكولوجي) وديفيد هيوم

إنّ الاتجاه النفسي في تفسير الدليل الاستقرائي، هو اتجاه يؤدّي إلى تجريد الاستدلال الاستقرائي من أي قيمة موضوعية، ويربط الاعتقاد الاستقرائي بالعادة، وذلك لأنّ تعميم الحوادث الناشئة من العلة والمعلول هي في الواقع مرتبطة بالحسّ والتجربة، والمشاهدة المتكررة للشيء، كاحتراق الأشياء بالنار مثلاً، وهكذا يرى هيوم أنّ شعورنا باستعداد الذهن للانتقال من العلة إلى المعلول هو انطباع نتج عن تكرر تلك الأمثلة، هذه هي طبيعة الضرورة التي تمثلها فكرة العلة والمعلول، فهي شيء قائم في الذهن لا في الأشياء.

ولو لم تكن هذه العادة والنزعة هي الأساس لفكرتنا عن العلة والمعلول، ولو كانت فكرتنا عن العلة والمعلول تعكس الواقع الموضوعي لا انطباعنا النفسي الذاتي فحسب، لكفى مثال واحد في الاستدلال؛ لأنه لا يختلف في و جه من و جوهه عن كل الأمثلة الأخرى التي يمكن أن نضيفها إليه.

وقد استعرض الشهيد الصدر في هذا الفصل آراء هيوم النفسية وتقسيمه للإدراكات إلى انطباعات وتصورات، وتفسيره لأصل العلية، ونقد آراءه وقيّمها، وقد اتفق مع هيوم على أنّ مبدأ العلية لا يمكن استنباطه من مبدأ عدم التناقض، حيث يقول: لا يوجد أي تناقض منطقي في افتراض حادثة بدون سبب، لأنّ مفهوم الحادثة لا يستبطن ذاتياً فكرة السبب(١٧).

ثم يقول الشهيد الصدر: وهناك محاولتان تذكران عادة في بحوث الفلاسفة العقليين الأرسطيين للاستدلال العقلي على مبدأ العلية، وهما أنّ كل حادثة ممكنة الوجود، لا بد أن يرجح وجودها على عدمها، وأيضاً، أنّ كل ماهية ممكنة بذاتها لا يمكن أن تجب إلاّ بسبب خارجي عن ذاتها، فهما دليلان عقليان على مبدأ العلية عندهم.

و يشكل على هذين الدليلين بأنّ فيهما مصادرة للمطلوب، و ذلك لأنّ كليهما مبتنيان على أصل العلية. نعم، قد خالف الشهيد الصدر هيوم في ناحيتين، إحداهما، خالفه في عدم قبول مبدأ العلية، بعنوان أنها قضية عقلية قبلية، والثانية أنّ هيوم يعتقد عدم إمكان الاستدلال بالتجربة أيضاً على مبدأ العلية، و يخالفه الشهيد الصدر في ذلك(١٨).

يرى هيوم أنّ منشأ كل فكرة بسيطة هي نسخة من انطباع، و أنّ العلية فاقدة للانطباع، فلا تصور للعلية على أنّها من معاني الضرورة، بل إنّ تكرار اقتران الحادثتين في الذهن هو الحاصل، فيعتقد أنّ رابطة العلية هي رابطة نفسية، لا أنها رابطة حقيقية واقعية(١٩)، أما الشهيد الصدر فيرى أنّ العلية واقعية حقيقية، ويمكن على هذا الأساس إثبات أصل العلية من خلال التجربة والخبرة الحسية(٢٠).

وخلاصة استدلال هيوم هو أنّ التمييز في مجال الاستدلال على العلية بين مثال واحد وأمثلة متعددة، لا يمكن أن يفسّر إلاّ على أساس ما يكونه تكرار الأمثلة من عادة ذهنية، يعجز المثال الواحد عن إيجادها. ولكن حينما يتكرر اقتران (أ) و (ب) يضعف احتمال تكرر الصدفة في كل تلك الأمثلة، أمّا إذا لاحظنا في مرة واحدة فهذا لا ينفي احتمال الصدفة. و أنّ قانون الاحتمالات في تخفيض قيمة احتمال الصدفة النسبية له دور أساسي(٢١).

و في نهاية الفصل يبين الشهيد الصدر الفرق بين الاستدلال الاستقرائي و قانون المنبه الشرطي، الذي زعم هيوم أنهما أمر واحد(٢٢).

الاتجاه الذاتي للشهيد الصدر

إلى جانب دراسة الاستقراء على أساس المذهب العقلي والمذهب التجريبي، هناك اتجاه جديد في نظرية المعرفة يسمّى (المذهب الذاتي) الذي فيه نقطتان رئيستان في تفسير المعرفة البشرية. فالتجريبيون يؤمنون بأنّ التجربة، والخبرة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة، فلا توجد لدى الإنسان أي معرفة قبلية وعقلية. والعقليون يؤمنون بوجود قضايا ومعارف مستقلة عن الحس والتجربة. ويتفق في هذه النقطة المذهب الذاتي والمذهب العقلي.

والاختلاف الأساسي بين المذهب العقلي مع المذهب الذاتي، في أنّ المذهب العقلي لا يعترف عادة إلاّ بطريقة واحدة لنمو المعرفة والمعلومات، وهي طريقة التوالد الموضوعي والحقيقي، بينما يرى المذهب الذاتي علاوة على التوالد الموضوعي، أنّ هناك طريقة أُخرى تسمّى التوالد الذاتي والشخصي.

التوالد الموضوعي والحقيقي هو الأساس في كل استنتاج قياسي، القائم على ملازمة المقولات المولّدة لمعرفة جديدة، ففي مثال: خالد إنسان، وكل إنسان فانٍ، يكون «خالد» فانٍ. أما التوالد الذاتي والشخصي فهو عبارة عن توالد معرفي من معرفة أخرى مع عدم وجود التلازم الحقيقي بينهما، فالمذهب الذاتي يختلف عن المنطق الأرسطي في اعتقاده أن عمدة العلوم والمعارف مستنتجة من معارف أولية بالطريقة الذاتية الشخصية، لا التوالد الحقيقي.

فهناك في رأي المذهب الذاتي أنّ المعارف البشرية على ثلاثة أنواع:

١- المعارف الأولية والعقلية القبلية، وهي الأساس للمعرفة البشرية، مثل مبدأ عدم التناقض.

٢- المعارف الثانوية المستنتجة من معارف أولية بطريقة التوالد الحقيقي، مثل المسائل النظرية الهندسية الإقليدية.

٣- المعارف الثانوية المستنتجة من المعارف الأولية بطريقة التوالد الذاتي والشخصي، مثل التعميمات الاستقرائية المستنتجة من مجموعة أمثلة وشواهد لا يوجد أي تلازم بينها، فالعلم بالتعميم ينشأ عن طريق العلم بتلك الأمثلة، والشواهد على أساس التوالد الذاتي.

إذن، كما قلنا في أول الكتاب إنّ المحاولة التي قام بها المنطق الأرسطي لإعطاء الاستدلال الاستقرائي شكلاً قياسياً لكي يقوم على أساس التوالد الحقيقي، لم تكن

ناجحة، ولا بد من الأخذ بطريقة التوالد الذاتي في تعميم الاستقراء والاستدلال به، ولكن هذا لا يعني فسح المجال لاستنتاج أي قضية من أي قضية، فنستنتج مثلاً أنّ «زيداً» قد مات من «إنّ الشمس طالعة».

وكل معرفة ثانوية يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمرّ بمرحلتين:

١- مرحلة التوالد الحقيقي، في هذه المرحلة تبدأ المعرفة الاحتمالية وينمو الاحتمال باستمرار، ولا تنقلب إلى يقين أبداً.

٢- ثم تبدأ مرحلة التوالد الذاتي.

لذا، فإنّ الشهيد الصدر يُدلي بنظريته ويبينها في فصلين (تفسير الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي والواقعي) و(تفسير الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي). (الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ص ١٢٣- ١٣١)

أولاً ـ تفسير الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي

إنّ التوالد الموضوعي في مرحلته الأولى يكون دليلاً استنباطياً، يسير وفقاً للتوالد الموضوعي، ولكنه لا يستطيع أن يوصل المعرفة إلى مستوى اليقين، وإنما يقتصر على منحنا أكبر درجة من الاحتمال، لكي نصل بعد ذلك إلى مستوى اليقين بواسطة المرحلة الثانية.

ثم بعد ذلك يبدأ الشهيد الصدر بدراسة نظرية الاحتمال والبديهيات وعمليات الحساب فيها، ويناقش جميع أنواع الاحتمالات والتعريف الأصيل لها، والاحتمال القائم على التكرار، وتعريف راسل ونقده [٢٣].

إنّ حساب الاحتمالات يشكل القسم الكبير من الرياضيات، و هو كالهندسة يبتني على أُصول بديهية، ومن خلال الحسابات الرياضية يقدر ميزان الاحتمال في الحوادث، وهناك مذاهب مختلفة في حساب الاحتمالات، كمذهب لابلاس الكلاسيكي، ومذهب فون ميزر التواتري، و هناك من تبنى نظريات على مستوى الأشخاص، مثل رايشنباخ، و كارناب وكينز أيضاً.

واكتفى الشهيد الصدر بالاستفادة من النظرية الكلاسيكية والنظرية التواترية، ومن كتاب المنطق الوضعي لزكي نجيب محمود. والاحتمال في تعريفه الكلاسيكي عبارة عن تقسيم عدد الاحتمالات على كل الاحتمالات المتساوية الإمكان[٢٤]. وهذا

التعريف يبتني على العلم من جهة وعلى الجهل من جهة أخرى، وهناك إشكالان في منطق الاحتمالات، هما عدم الكفاية، وعدم الشمولية؛ لأنّ:

١) تعريف الاحتمال مستمد من الاحتمال؛ لأن الإمكان في متساوي الإمكان بمعنى الاحتمال.

٢) جميع وجوه الاحتمال غير متساوية؛ لأنّ بعض المصاديق يكون الاحتمال فيها أكثر، كالنقود الموزونة و غير الموزونة، ففي حالة رميها و ظهور وجه الصورة أو ظهور وجه الكتابة، هما احتمالان غير متساويين في الظهور.

إن تعريف تواتر الاحتمال قائم على أساس التكرار و التحقق الخارجي، لا الإمكان المنطقي وموضوعه تكرر الحوادث، فإذا كانت فئة من الحوادث عدد أفرادها «ن»، وإنّ وصف «أ» قد تكرّر بمقدار «م» من المرات، فيكون احتمال وصف «أ» يساوي: ن/م= «آ» ب، وكلما زاد عدد أفراد «ن» يميل الاحتمال في «أ» إلى عدد ثابت و معلوم[٢٥].

ولكن هذا التعريف وإن كان مصوناً عن إشكالات التعريف الكلاسيكي، وشاملاً للحوادث التي تنضوي تحت الفئات الكبيرة، و قادراً على تغيير الاحتمال فيها، إلاّ أنّه ليس جامعاً لكل الأفراد، حيث لا يشمل جميع الحالات والحوادث الممكنة [٢٦].

أما أجوبة راسل ورايشنباخ وغيرهما، فهي لم تكن شافية أيضاً، لذا فإنّ السيد الشهيد أتى بتعريف جديد يشمل جميع الحالات والأشكال، مصوناً عن الخلل الموجود في غيره من التعاريف، فقد استعان فيه بالعلم الإجمالي والتفصيلي، ويقول: المعلوم قد يكون مشخصاً محدداً فيعتبر العلم في هذه المسألة علماً تفصيلياً، ولا مجال للاحتمال فيه. و قد يكون المعلوم غير مشخص، كما إذا علمت بأنّ أحد أصدقائك الثلاثة بدون تعيين سوف يزورك، ويعتبر العلم في هذه الحالة علماً إجمالياً و لا يرتبط العلم بالمعلوم، والعلاقة بينهما احتمالية، وكلما تعددت أطراف العلم الإجمالي، فإنّ احتمال التطابق مع المعلوم يكون ضئيلاً، فالاحتمال عضو من مجموعة الاحتمالات، و قيمته تساوي دائماً ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أطراف العلم الإجمالي[٢٧].

أولاً: إنّ الاحتمال في هذا التعريف هو تصديق بنسبة خاصة من الاحتمال، ولا يرتبط خارجياً مع باقي الحوادث، و ليس هو مجرد تكرار لمجموعة أُخرى، بل هو تصديق، وأيضاً فإنّ كارناب يعتقد أنّ الاحتمال هو نوع من التصديق الظني، والاطمئنان

القلبي المبرّر.

ثانياً: لا بدّ من اكتشاف وجود ظاهرة ما، والثغرات الممكنة الحدوث فيها بالتجربة والتقسيمات العقلية، لنحصل على الاحتمال لكل وجه خاص من المجموعة طبقاً للتعريف أعلاه، وأنّ قيمة الاحتمال مساوية لخارج قسمة الأعضاء على عدد جميع أعضاء العلم الإجمالي.

من خصوصيات هذا التعريف أنّه يضمّ حتى الحوادث الخاصة والجزئية، وهناك صعوبة أساسية يواجهها هذا التعريف، وهي شموله لمفهوم أعضاء مجموعة العلم الإجمالي، ودرجة الاحتمال فيها، فلو افترضنا أنّ أحد ثلاثة أشخاص، وهم محمد ومحسن وعلي يأتي قطعاً إلى منزلنا، فنحن أمام مجموعة أطراف متكونة من ثلاثة أعضاء للعلم الإجمالي، بحيث يكون احتمال مجيء أي واحد منهم يساوي ١/٣، فالسؤال هو: هل يمكن أن نقول: إنّ المجموعة لها عضوان، مجموعة يبدأ اسم كل واحد منها بحرف الميم، والأخرى ليست كذلك، ففي هذه الصورة أنّ احتمال مجيء عضو يبدأ بحرف الميم يساوي ١/٢، واحتمال مجيء «علي» أيضاً هو ١/٢ كذلك، مع أنّ احتمال مجيئه في المحاسبة الأولية كانت ١/٣[٢٨].

هذا الإشكال الذي أورده الشهيد الصدر، معقول وفي محلّه بالنسبة للاستفادة من الطريقتين:

الطريقة الأولى: تحديد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي يتكون من فقرتين:

١. إذا كان أحد الأطراف صالحاً للتقسيم، وكان بالإمكان إجراء تقسيم مناظر في سائر الأطراف الأخرى، فلا بد من إجرائه في الأطراف الأخرى، أو إهمال ذلك التقسيم في الجميع.

٢. إذا كان أحد الأطراف صالحاً للتقسيم، ولم يكن بالإمكان إجراء تقسيم مناظر في سائر الأطراف، فيجب إجراؤه في الطرف الذي يمكن فيه التقسيم، وعلى هذا الأساس يمكن أن نقسم في مجموعة الأعضاء الذين يبدأ اسمهم بالحرف (م)[٢٩].

الطريقة الثانية: إذا أمكن تقسيم أحد أطراف العلم الإجمالي إلى أقسام دون أن يناظره تقسيم للأطراف الأُخرى، فهذه الأقسام إمّا أن تكون أصلية، وإمّا أن تكون

فرعية، فإذا كان بعض الأقسام أصلية فيعتبر كل قسم من أقسام الطرف عضواً من مجموعة أطراف العلم الإجمالي، وإذا كانت الأقسام فرعية فلا يعتبر كل قسم من أقسام الطرف عضواً، بل يكون الطرف عضواً واحداً. فمثلاً المجموعة التي تبتدئ أسماؤها بالحرف (م) تقبل التقسيم، حيث إنّ أقسامها أصلية، وهي أعضاء مجموعة أطراف العلم الإجمالي، و لكن إذا قسمنا «محمد» في أربعة أنواع من الألبسة فهذا التقسيم فرعي، ومجموعه ليست أحد الفروض التي تزيد أطراف العلم الإجمالي[٣٠].

إذن، فإنّ مجموعة أطراف العلم الإجمالي هي المجموعة التي تضمّ كل أطراف العلم الإجمالي المتّصفة:

١. بأنّها ليست أقساماً فرعية.

٢. صدق التقسيم الأصلي لبعض أطراف العلم الإجمالي، كما في هذه الحالة التي شملت سائر الأطراف[٣١].

خلاصة الكلام: إنّ الاحتمال عند الشهيد الصدر قائم دائماً على أساس علم إجمالي، والقيمة الاحتمالية لأية قضية تحددها نسبة عدد الأعضاء التي تستلزم تلك القضية من مجموعة أطراف العلم إلى عددها الكلي.

ويردف بعد التعريف تبيين كيفية إعمال البديهيات والقواعد الموجودة في حساب الاحتمالات بالنسبة إلى تعريفه، و يجيب عن الإشكالات المحتملة[٣٢].

إنّ الشهيد الصدر من خلال دراسة الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي والاستنباطي، وبيان الفارق بين سببية المفهوم العقلي والتجريبي والسببية الوجودية والعدمية. وبيان الرابطة الضرورية والحتمية في السببية العقلية، والاتحاد الزمني للحتمية من السببية التجريبية، يؤكّد أنّ الاستقراء يمكن أن يزيد احتمال التعميم إلى حدّ الوصول إلى درجة عالية من التصديق الاحتمالي، وهذه الالتفاتة أيضاً تؤخذ من الأصول النظرية للاحتمال، وبعبارة أخرى إنّ دليل الاستقراء في مرحلة الاستنباط والتوالد الموضوعي ليس إلاّ إجراء لنظرية الاحتمالات في الدليل الاستقرائي، ولا يحتاج في هذه المرحلة إلى أصل قبلي ثابت، إلا أنّ العلاقة الوحيدة في هذه المرحلة هي عدم و جود مجوّز لإلغاء علاقة السببية فيها، لذلك فإنّ الذي ينكر الرابطة السببية بمفهومها العقلي لا يمكنه تفسير الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي.

وبعد بيان النظرية المتقدمة يقارن الشهيد الصدر بين رأيه و بين رأي لابلاس، وكينز وما فيهما من تعقيد، و بعدها يشرح الشروط اللازمة لمرحلة الاستنباط، و يقول: إنّ من الضروري ـ لكي يمارس الدليل الاستقرائي مرحلته الاستقرائية ـ أن تنصبّ التجارب المتكررة على (الألفات) بينها وحدة مفهومية وخاصية مشتركة، وليس مجرد فئة مصطنعة نضمّ أعضاءها بعضاً إلى بعض اعتباطاً، لكن تكون سببية تلك الخاصية المفهومية المشتركة هي المحور الذي تتجمع فيه كل القيم الاحتمالية التي في صالح السببية.

كيف نستطيع أن نعرف أنّ الألفات تعبّر عن وحدة مفهومية وخاصية مشتركة؟ الذي يتوقف بدوره على الاستقراء، هذا ما يبينه الشهيد الصدر كسؤال ليطرح طريقة الاستقراء بعده[٣٣].

الشرط الآخر أن تكون الألفات ـ التي امتدت التجربة إليها على قدر فهم المجرّب ـ ذات خاصية مشتركة أُخرى تميز الألفات التي شملتها التجربة عن الألفات الأُخرى، فهنا يظهر مفهومان وخاصيتان، الأولى خاصية شاملة وامتياز للألفات التي أجريت عليها التجربة عن غيرها، والأخرى القيم الاحتمالية التي تبرهن على سببية الخاصية المشتركة لا تستطيع أن تعين الخاصية الأولى للسببية، بل هي حيادية تجاه فرضية سببية كل من الخاصيتين، ويصبح التعميم على هذا الأساس بلا مبرر، فعلى هذا فإنّ نجاح الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية يتوقف على شرطين:

١. إنّ الألفات فئة ذات مفهوم موحد، أو خاصية مشتركة، و ليست مجرد تجمع عشوائي لأشياء متفرقة.

٢. أن لا يلاحظ تمييز الألفات التي شملتها التجربة على سائر الألفات في خاصية مشتركة أُخرى.

وهنا في نهاية مرحلة التوالد الموضوعي ينقل الشهيد الصدر نماذج من أخطاء التعميمات الاستقرائية الواردة في كتاب (المعرفة البشرية) لراسل، ويبين أنها فاقدة للشروط المذكورة[٣٤].

والنقد المطروح على ما ذكر من الشروط هو: كيف يمكن كشف الوحدة المفهومية والاشتراك في خصوصية الأفراد من خلال الاستقراء، والوصول إلى اليقين في

ظهور خصوصيات هذه الأفراد لنا، ولا انفكاك وصفي بينها، وفي الواقع أنّ ادّعاء كشف الأوصاف المشتركة والمتفاوتة للأفراد بكل سهولة، هو ادّعاء سطحي وغير دقيق، وهذا ما يشهد به تاريخ العلم والاكتشافات المعاصرة.

ثانياً ـ توضيح الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي

هناك فارق أساسي بين الطابع الاستنباطي للدليل الاستقرائي والطابع الاستنباطي للأدلة الاستنباطية البحتة، كالبرهان الذي يستنبط «أنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين» من مصادرات الهندسة. وهذا الفارق يكمن في أنّ الأدلة الاستنباطية البحتة تبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، فالبرهان الهندسي على «أنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين» يثبت ـ وفق مناهج الاستدلال الاستنباطي ـ هذه المساواة بين زوايا المثلث و قائمتين كحقيقة موضوعية، وأما الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية فهو لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، وإنما يثبت بطريقة استنباطية درجة من التصديق بقضية أنّ «أ» سبب لـ «ب»، تتمثل في القيمة الاحتمالية الكبيرة التي أنتجها تجمع عدد كبير من الاحتمالات على محور واحد هو سببية «أ» لـ «ب»، إذن: إنّ المستنبط من الدليل الاستقرائي نفس قضية السببية ـ سببية «أ» لـ«ب» ـ ولكن بدرجة من التصديق تقل عن اليقين. و بناءً على ذلك، فإنّ المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي لا تؤدي إلى اليقين بالسببية، ولا إلى اليقين بالتعميم الاستقرائي، وإنّما تعطي قيمة احتمالية كبيرة لدرجة التصديق بتلك السببية وهذا التعميم. و في المرحلة الثانية، يبيّن الدليل الاستقرائي ثلاثة أوجه لليقين، اليقين المنطقي أو الرياضي، واليقين الذاتي واليقين الموضوعي.

اليقين المنطقي: ويعني العلم بقضية معينة والعلم بأنّ من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علم، فإذا فرضنا ـ مثلاً ـ تلازماً منطقياً بين قضيتين على أساس تضمن إحداهما للأُخرى من قبيل: «زيد إنسان»، «زيد إنسان عالم» فنحن نعلم بأنّ زيداً إذا كان إنساناً عالماً فهو إنسان، أي نعلم بأنّ القضية الثانية إذا كانت صادقة فالقضية الأولى صادقة، و هذا العلم يقين منطقي؛ لأنّه يستبطن العلم بأنّ من المستحيل أن لا يكون الأمر كذلك. كما يمكن أن ينصبّ اليقين المنطقي على قضية واحدة حين يكون ثبوت محمولها لموضوعها ضرورياً واستحالة سلب المحمول عن الموضوع.

و اليقين الموضوعي: هو اليقين المبرهن بوساطة القرائن الموضوعية والخارجية، مع التمييز أنّ لكل يقين ـ أي يقين ـ ناحيتين، إحداهما القضية التي تعلق بها اليقين، والأُخرى درجة التصديق التي يمثّلها اليقين، وبهذا يمكننا أن نلاحظ وجود نوعين ممكنين من الحقيقة و الخطأ في المعرفة البشرية:

أحدهما: الحقيقة و الخطأ في اليقين من الناحية الأُولى، أي من ناحية القضية التي تعلّق بها، والحقيقة والخطأ من هذه الناحية مردّهما إلى تطابق القضية التي تعلق بها اليقين مع الواقع وعدم تطابقها، والحقيقة والخطأ اللتان تتعلقان بدرجة التصديق. فإذا كانت متطابقة فاليقين صادق في الكشف عن الحقيقة و مطابق للواقع، و إلا فهو مخطئ.

والآخر: الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الثانية، أي من ناحية الدرجة التي يمثلها من درجات التصديق، فقد يكون اليقين مصيباً وكاشفاً عن الحقيقة من الناحية الأُولى، و لكنه مخطئ في درجة التصديق التي يمثلها. فإذا تسرّع شخص وهو يلقي قطعة النقد، فجزم بأنّها سوف تبرز وجه الصورة نتيجة لرغبته النفسية في ذلك، وبرز وجه الصورة فعلاً، فإنّ الجزم واليقين المسبق يعتبر صحيحاً وصادقاً من ناحية القضية التي تعلّق بها؛ لأنّ هذه القضية طابقت الواقع، و لكنّه رغم ذلك يعد يقيناً خاطئاً من ناحية درجة التصديق التي اتّخذها بصورة مسبقة، إذ لم يكن من حقّه أن يعطي درجة للتصديق بالقضية: «إنّ وجه الصورة سوف يظهر» أكبر من الدرجة التي يعطيها للتصديق بالقضية الأخرى: «إنّ وجه الكتابة سوف يظهر». وهذا يعني: افتراض أنّ للتصديق درجة محددة في الواقع طبق مبررات موضوعية، فهناك ـ إذن ـ تطابقان في كل يقين:

الأول: تطابق القضية التي تعلّق بها اليقين مع الواقع.

والثاني: تطابق درجة التصديق التي يمثّلها اليقين، مع الدرجة التي تحدّدها المبررات الموضوعية.

على هذا الأساس، فإنّ اليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، سواء كان هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا، بينما اليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية، أو بتعبير آخر: إنّ اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبررات

الموضوعية إلى الجزم.

إنّ الدرجة الموضوعية للتصديق هي: تلك الدرجة التي يمكن استنباطها من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة، فكما أنّ قضية من قضايا الرياضة أو المنطق تُستنبط من قضايا أخرى، كذلك الدرجات الموضوعية للتصديقات تستنبط من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة[٣٥].

إذن، فهدف الشهيد الصدر من استبدال الظنّ باليقين هو اليقين الموضوعي لا اليقين المنطقي والرياضي، أو اليقين الذاتي، ذلك أنّ اليقين الذاتي بالنسبة للقضايا الاستقرائية شائع بين أكثر الناس. و من جهة، فإنّ اليقين المنطقي، الذي يرى استحالة سلب المحمول عن الموضوع في القضايا الاستقرائية، أمر غير قابل للتحقيق، فيكون إذن المراد باليقين قدرة الاستقراء على إيجاد اليقين الموضوعي، وما إذا كان في استطاعة المبررات الموضوعية أن ترفع درجة التصديق بالقضية الاستقرائية في المرحلة الثانية إلى ذروته، أي إلى درجة الجزم واليقين، الجواب هو بالإيجاب و ذلك عبر تبيين المصادرة والشروط اللازمة لها[٣٦].

والمصادرة هي: «إذا تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل ذلك المحور نتيجة لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول ـ ضمن شروط معينة ـ إلى يقين»[٣٧].

فكأنّ المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فأي قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، و هذا يعني تحول هذه القيمة إلى يقين. و اليقين الذي تفترضه المصادرة هو يقين لا تتاح إزالته، ما دام الإنسان سوياً في تفكيره، على العكس من اليقين الذاتي الذي يمكن إزالته[٣٨].

وتصدق المصادرة فيما إذا لم يكن فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة يعني فناء تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة ذاتها، وإلاّ فسوف لن تتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة التي اكتسبها المحور إلى يقين، ومثال ذلك نجده في كل علم إجمالي نعلم بموجبه بأنّ حادثة واحدة فقط قد وقعت لواحد مرددٍ بين عدد كبير من الأشياء، كالعلم الإجمالي مثلاً بأنّ نقصاناً ما قد وقع في كتاب واحد فقط، وهذا الكتاب مردد بين مجموعة الكتب

البالغة مئة ألف كتاب، فإنّ العلم في هذا المثال ينقسم إلى مئة ألف قيمة احتمالية متساوية وفقاً لنظرية الاحتمال، ومجموع هذه القيم يمثّل القيمة الكاملة للعلم، و كل قيمة من تلك القيم الاحتمالية المتساوية ١/١٠٠٠٠٠، وترتبط بكتاب معين من كتب المكتبة، وإنّ احتمال عدم النقص هو ٩٩٩٩٩، لكن هذا المجموع ـ رغم ذلك ـ لا يمكن أن يؤدّي إلى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة إلى يقين، و فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة، ذلك أنّ هذا التبدّل يعني في النهاية نفي العلم الإجمالي بنقصان كتاب واحد في المكتبة. لذا، فلكي تكون المصادرة معقولة، ويتحقّق الشرط الذي وضعناه لها، فإنّ وجود الفرض الثاني من العلم الإجمالي لازم[٣٩].

ولتطبيق المصادرة، يوجد لدينا علمان إجماليان على سببية «أ» لـ «ب» هما:

ـ العلم الإجمالي الذي يحدّد الاحتمال القبلي لسببية «أ» لـ «ب»، فإذا افترضنا أننا كنا نعلم مسبقاً بأنّ لـ «ب» سبباً، وأنّ هذا السبب هو إما «أ» وإما «ت»، فسوف يكون هذا العلم محتوياً على عضوين.

ـ العلم الإجمالي الذي اتّخذناه في المرحلة السابقة أساساً لتنمية احتمال السببية، وهو العلم الذي يستوعب محتملات «ت» في التجارب الناجحة، فإذا كانت التجارب الناجحة عشراً، كان عدد الحالات التي تمثّل أطراف العلم الإجمالي: ١٠٢٤ حالة، وحالة واحدة من هذه الحالات حيادية تجاه العضوين المحتملين في العلم الإجمالي الأول، وكل الحالات. وهذا يعني: أنّ العلم الإجمالي الثاني يضمّ ١٠٢٤ قيمة احتمالية وأنّ ١/٢ (١٠٢٤) قيمة احتمالية منها تشكل تجمعاً إيجابياً في محور محدد، وهو سببية «أ» لـ «ب» ويؤدّي هذا التجمع إلى اكتساب هذه السببية قيمة احتمالية كبيرة. وفي هذه الحالة، يمكن تطبيق المصادرة المفترضة للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي: فنفترض أنّ هذا التجمع يسبب اليقين بالسببية و إفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة لسببية «أ» لـ «ب»، ولا يؤدي هذا الافتراض إلى أي تناقض؛ لأنّ التجمع المسبب لذلك يمثل الجزء الأكبر من قيمة العلم الثاني، والقيمة الاحتمالية التي تسبب هذا التجمع في إفنائها ليست من القيم الاحتمالية المتساوية التي يضمها العلم الثاني، بل هي قيمة احتمالية تنتمي إلى العلم الأول، فلا نواجه مشكلة إفناء العلم نفسه، أو إفناء العلم لبعض قيمه الاحتمالية المتساوية دون بعض بدون مبرر.

وهكذا يتحقق الشكل الأول لتطبيق المصادرة: كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية للعلم في محور خارج نطاق ذلك العلم، وتسبب في إفناء قيمة احتمالية لا تنتسب إلى نفس العلم، الذي تنتسب إليه القيم المتجمعة نفسها. فلا مناص من أن لا تكون القضية التي يراد إفناء قيمتها الاحتمالية عن طريق تجمع القيم الاحتمالية في محور واحد، ملازمة لأحد أطراف العلم الإجمالي الثاني.

وفي هذه الحالة نواجه علمين: أحدهما هو الذي يفني القيمة الاحتمالية لأحد أطرافه، وهذا هو العلم الإجمالي الأول، والآخر هو الذي يسبب هذا الفناء عن طريق تجمع عدد كبير من قيمه الاحتمالية في محور واحد. في هذا الشكل الجديد من تطبيق المصادرة نفترض أنّ العلم يفني القيمة الاحتمالية لأحد أطرافه، ولكن رغم ذلك لا يؤدّي هذا إلى افتراض أنّ العلم يفني نفسه، أو يفني بعض قيمه الاحتمالية المتساوية دون بعض بدون مرجح؛ و ذلك لأنّ الطرف الذي أفنى العلم قيمته الاحتمالية من بين أطرافه لم تكن قيمته الاحتمالية مساوية للقيمة الاحتمالية لسائر أطراف هذا العلم.

ومثال ذلك ما إذا ألقيت قطعة النقود عشر مرات، فمن المستبعد جداً أن يظهر وجه الكتابة في كل مرة؛ لأنّ ذلك يعتمد على وضع الكف التي تقذف قطعة النقد، ووضع القطعة النقدية في الكف و هي تقذف؛ و وضع الهواء ونوع تحركه، وأوضاع سائر الأشياء التي قد تتدخل في تغيير اتجاه قطعة النقد، إنّ كل هذه الأوضاع تختلف من حالة إلى حالة، ولا يظل شيء منها ثابتاً ومشتركاً بين الحالتين إلاّ أحياناً وبقدر يسير، ولذلك لا يمكن الحصول على نتيجة مشابهة، والحقيقة أنّ هناك علمين إجماليين في هذه الحالة: الأول، علم إجمالي يحتوي جميع الاحتمالات لوجهي قطعة النقد، والثاني، العلم الإجمالي بعوامل وظروف ظهورهما، والعلم الإجمالي الثاني يتوافر على احتمالات أكبر بالمقارنة مع العلم الإجمالي الأول، وتجمّع قيم احتمالية أكبر في محور واحد يؤدّي إلى فناء القيم الاحتمالية الأقل[٤٠].

نقد د. سروش لنظرية السيد الصدر، وقفات وتأملات

يرى الدكتور عبد الكريم سروش في كتابه (تفرج صنع) في معرض نقده مرحلة التوالد الموضوعي، أنّ انكشاف جميع مواصفات الشيء الخاضع للتجربة أمر مستحيل

ولا يمكن تحقيقه، وإنّ الكشف الدائم للمواصفات الجديدة للأشياء إنّما هي وظيفة العلم، وفي هذا الصدد يقول: «إنّ الذين اعتبروا الاستقراء مسألة بسيطة ومحلولة إنّما انطلقوا من الوهم الساذج بتعميمه على الإنسان أو الخشب، فالإنسان إنسان والخشب خشب، وتناسوا مسألة مهمة، وهي أنّ اعتبار الموجود الذي نتعامل معه إنساناً أو خشباً إنّما هو مبني على الاستقراء، وفوق هذا، لو أنّ أي إنسان يحمل خصوصيات C+B+A، فإنّ هذا لا يعني أنّ كل موجود يحمل خصوصيات C+B+A هو بالضرورة إنسان... وهذه هي في الحقيقة مشكلة الاستقراء، وهي أنّه لا يمكن من خلال التجربة كشف طبائع الأشياء ووحدة المفهوم و الصورة النوعية المشتركة لها، ولهذا السبب، لا يمكن لأي مخيط أن يرقع فتق الاستنتاج الاستقرائي»[٤١].

إذن، فإنّ سروش يُشكل على مرحلة التوالد الموضوعي تحقق الشرط المذكور، والنتيجة الحتمية لذلك هو عجز قواعد حساب الاحتمالات في تنمية احتمال قضية الاستقراء، بمعنى إنّ كثرة التجارب لن يكون لها أثر في إفادة الظن، وإنّ الحالة هي واحدة بالنسبة للمجرّب، قبل التجربة وبعدها. بينما تاريخ العلوم يثبت بوضوح عكس ذلك، فهل تتساوى القيمة الاحتمالية لقضية مثل الماء هو($H2O$)التي تمّ تجربتها بنجاح آلاف المرات مع القيمة الاحتمالية لقضية مثل «وجود الماء على القمر» التي لا تمتلك دليلاً واحداً يبرهن على وجودها؟ إنّ هكذا ادّعاء يتطلّب قبول التشكيك المطلق في مجال العلوم التجريبية، وهو ما يغلق باب طرح الفرضيات أو النظريات العلمية أمام كل عالم.

وعدا هذا، فإنّ ظهور جميع أوصاف الشيء موضع التجربة، في مرحلة التوالد الموضوعي، لا ينطوي على أهمية أصلاً، ليتمّ بحث إمكان ذلك من عدمه أو تحققه من استحالته، بل يكفي هنا معرفة عدد من الخصوصيات المشتركة. بعبارة أُخرى: إنّ الألفاظ لم توضع لبيان معاني علمية، بل للتعبير عن مفاهيم عرفية، فالماء هو ذلك الشيء السائل العديم اللون الذي يرفع العطش، بعد ذلك يتمّ تحرّي هذه المواصفات في مصاديق الماء بمساعدة الحواس الظاهرية. إذن، لحدّ الآن، ليس هناك من حاجة إلى الاستقراء والتجارب وتكرارها، بل يكفي أن نستعين بالحواس الظاهرية لتحديد مصاديق الماء، من هذا المنطلق، فإنّ اللغوي يضع هذا اللفظ عند أول مصداق للماء يصادفه، ويحمل الصفات التي ذكرنا (سائل، عديم اللون، ويرفع العطش)، ثم يبدأ تالياً بحثه عن

المصاديق بالاستعانة بحواسه، ومن ثمّ و بعد تكرّر التجارب يصل إلى أنّ جميع مصاديق الماء هي نفسها H2O، إذن فخصوصيات C+B+A أو مواصفات (السيولة وانعدام اللون ورفع العطش) لا تشكل لوازم معنى الماء، بل معنى لفظ الماء بحسب إطار العرف، وبناءً عليه، ينتفي الإشكال المنطقي آنف الذكر، القائل بعدم دلالة اللوازم على الملزوم.

وكخطوة أُولى، لم تكن ثمة حاجة إلى الكشف عن الوحدة المفهومية والصورة النوعية المشتركة لطبائع الأشياء، بل يكفي كشف مصاديق المفهوم العرفي بواسطة الحواس الظاهرية، و بعد ذلك ومن خلال الاستقراء و تكرر التجربة ندرك أنّ جميع مصاديق الماء ـ المكتشفة عن طريق الحواس ـ هي H2O، وهذا المقدار وبالاستعانة بقواعد حساب الاحتمالات كفيل بخلق الظن القوي حيال جميع مصاديق الماء و تنمية قوة الاحتمال.

وكما أسلفنا، فقد طرح الشهيد في مرحلة التوالد الذاتي مسألة تنامي الاحتمال باليقين الموضوعي لا المنطقي، ولهذا، فلا نتوقع يقيناً منطقياً من كثرة التجارب وقواعد حساب الاحتمالات و المصادرة و العلمين الإجماليين، ولا يجوز تبعاً لذلك أن نُشكل على نظرية الشهيد الصدر؛ لأنّ هذا التوقع غير ممكن، لجهة أنّ نقصان الاحتمال يحول دون حصول اليقين. والحقيقة أنّ هذا النوع من النقد و الإشكال على نظرية التوالد الذاتي ليس في محله؛ لأنّ الشهيد الصدر قد ذكر مراراً و تكراراً في نظريته أنّه لا يسعى وراء اليقين الموضوعي، و لا اليقين المنطقي ـ هذا إن توفرت الشروط لذلك ـ و بالنسبة لإشكالات الدكتور عبد الكريم سروش في كتابه (تفرّج صنع) على نظرية التوالد الذاتي فهي كالآتي:

١ ـ طرح اليقين النفسي عوضاً عن اليقين المنطقي

سعى الشهيد الصدر إلى طرح اليقين الموضوعي المبرّر كبديل عن اليقين المنطقي، و هو في ذلك ينطلق من أنّ الإنسان السوي لا يشك و لو للحظة واحدة بأنّ قطع رأس الكائن الحي سيؤدّي إلى موته حتماً، وأنّ قذف الحجر إلى الأعلى سيسقط على الأرض لا محالة، و أنّ إلقاء فصّ ملح في الماء سيذوبه بالتأكيد، هذه الأنماط اليقينية هي تعبير عن حالة نفسية حتى نتبيّن مسارات حصول وجهتها المنطقية ـ غير قياسية ـ بيد أنّ السؤال المهم هنا هو: هل أنّ تحديد العوامل و الدوافع التي تقف وراء حصول حالة ذهنية نفسية

يعتبر مجوزاً منطقياً و دليلاً على صحة تلك الحالة؟

من المعلوم أنّ هنالك خرافات كثيرة تسكن في عقول الناس، ويمكن اكتشاف أسباب إيمانهم بها عن طريق أساليب التحليل النفسي، لكن من المؤكّد أنّ تشخيص تلك العوامل لا يعد بأي حال من الأحوال مجوزاً للإيمان بتلك الخرافات، وباعتقادنا هذا ما فعله الشهيد الصدر، حيث طرح أسلوب التحليل النفسي بدلاً عن المنطق، واستعاض عن المجوز المنطقي بالمجوز النفسي، والتحليل النفسي آخر ما يمكن أن تتلوث به الفلسفة. (سروش، تفرّج صنع: ٤٥٨ – ٤٦٠).

باعتقادنا لا يصحّ هذا الإشكال على منطق التوالد الذاتي؛ ذلك لأنّ الشهيد الصدر لم يوظّف اليقين الذاتي والتحليل النفسي في الأُسس المنطقية للاستقراء لإصدار مجوز للإيمان بالخرافات، على الرغم من أنّ الإيمان بالخرافات أيضاً يرجع إلى مجموعة من الأسباب و العوامل، يمكن الكشف عنها بأساليب التحليل النفسي.

فالشهيد الصدر في منطقه الاستقرائي بصدد التبيين المعرفي لدلائل اليقين الموضوعي، فهو يحاول تسليط الضوء على العملية المعرفية ليمكن من خلالها الوصول إلى اليقين الموضوعي المستند إلى القرائن و المبررات الموضوعية، ولهذا نراه يستعين بالعلمين الإجماليين، إذن نعتقد هنا أنّ الناقد المحترم لم يكن موفقاً في نقده، إذ إنّه خلط بين الأدلة و القرائن المعرفية لليقين الموضوعي، و بين العلل النفسية لليقين الذاتي، كما أنه لم يستطيع وضع تمييز معياري بين بحوث التحليل النفسي، و بين البحوث المنطقية، حيث إنّ كليهما يتناولان مباحث التصورات والاستدلال والمعرفة، مع فارق أنّ علم التحليل النفسي يقوم بوصف عملية الفكر، دون أن يأخذ بنظر الاعتبار إن كانت مبرهنة أو لا، أو أنّ المعارف معلّلة أو مستدلة، في حين أنّ المنطق كعلم قواعدي يسعى نحو المعرفة الصحيحة المستدلة والمبرهنة. لهذا السبب فإنّ تقديم المعايير والأُسس المعرفية هي من اختصاص علم المنطق، كما يبدو ذلك بوضوح في المنطق الكلاسيكي. والشهيد الصدر يقوم بنفس هذه المهمة، أي أنّه يذكر القواعد والضوابط ليضمن حصانة الفكر الاستقرائي من الخطأ و الزلل، وصولاً إلى النتيجة الاستقرائية الصحيحة. إذن، فمهمّة الشهيد الصدر في «الأسس المنطقية للاستقراء» هي لا شك مهمة منطقية وليست تحليلية نفسية.

٢ ـ نظرية التوالد الذاتي ذات جوهر استقرائي

يقول الشهيد الصدر: «الجميع متأكدون من أنّهم إذا أكلوا شبعوا»، هذه المقولة بحدّ ذاتها مقولة استقرائية، ولا نشكّ في الشخص كان متأكداً من شعوره هذا، لكن كيف استطاع التأكّد من أنّ الآخرين يشاركونه نفس شعوره؟ ألا يحتمل أن يكون هناك من لم يصل إلى هذه الدرجة من اليقين؟

في هذه الحالة، فإنّ رمي هؤلاء الأفراد بأنّهم غير أسوياء هو من باب استبعاد الآخرين من حلبة المنافسة، وإذا كنّا نفترض بداهة أنّ الجميع يشاطروننا يقيننا بالقضية المذكورة، و نتّخذ من هذا اليقين دليلاً لتعميمه على الآخرين، فلا بأس من تجربة هذه الطريقة في حقل آخر، و نقول: بما أنّنا نعتقد في دواخلنا بأنّ الاستقراء يفيد اليقين، فهذا يكفي أن نحكم على أنّ الجميع يشعر بنفس اليقين، و لا حاجة بعد ذلك إلى جميع تلك البراهين الرياضية و المعرفية المعقدة لإثبات الاستقراء[٤٢].

ويجيب الشهيد الصدر عن هذا الإشكال بقوله: إنّه حتى مع الفرض بأنّ القضية المشار إليها «الجميع متأكدون من أنّهم إذا أكلوا شبعوا» زعم استقرائي، فإنّه يمكن البرهنة استناداً إلى الأساس المنطقي للتوالد الذاتي، على اليقين الاستقرائي لهذه القضية والقضايا المشابهة لها، ولا تؤثّر استقرائيتها على جوهر الموضوع المطروح.

بالإضافة إلى أنّ مشكلة الاستقراء هي في تحقّق اليقين في مجال العلم الحصولي، والمثال المذكور يتعلّق بالعلم الحضوري والوجدانيات، أي العلم الحصولي المقتبس من العلم الحضوري، ويحظى العلم الحضوري لجميع الأفراد على اليقين المنطقي؛ ذلك لأنّ الوجود معلوم و حاضر لدى العالم، وإنكاره يستلزم اجتماع النقيضين. لذا، فإنّ العلم الحضوري يقترن بالقيمة المعرفية.

من هذا المنطلق، ليس لأحد الزعم أننا نستشعر في قرارة أنفسنا بأنّ الاستقراء يفيد اليقين، ذلك لأنّ قضية كهذه؛ هي من سنخ العلم الحضوري، و ليس الحضوري الشهودي.

أمّا الإشكال الثاني فهو قياس في غير محلّه، والسبب هو أنّ القضية «الجميع متأكدون من أنّهم إذا أكلوا شبعوا» تختلف عن القضية «إنّي على يقين بأنّ الاستقراء

يفيد اليقين»، بمعنى إنّه إذا اعتبرنا العلم الحضوري بالجوع و العطش والألم واللذة وما شابه ـ و هي أشياء مشتركة في الإنسان ـ مبدأ موضوعي مفروغ منه، فلا يمكن من خلال هذه الأمثلة أن نستنتج بأنّ أي زعم حضوري هو مبرّر و مستدلّ، فالذين ينكرون تعميم العلم الحضوري ووضوحه لم يوصموا من قبل الشهيد الصدر بأنّهم غير أسوياء، بل العقلاء هم الذين أخرجوا هؤلاء المنكرين من دائرة العقل.

٣ ـ ظنية شمولية المجموعة

من المآخذ الأخرى المطروحة على نظرية الأسس المنطقية للاستقراء هي أنّها تشرح الاحتمال استناداً إلى العلم الإجمالي، و تقوم بالكشف عن أعضاء مجموعة العلم الإجمالي عن طريق المشاهدة والاستقراء، ويقول المستشكل:

في البداية، نشخّص أعضاء المجموعة عن طريق التقسيم العقلي أو الممارسة التجريبية، وحين نصدر حكماً يقينياً حول أحد أعضاء المجموعة، عندئذ نوزّع ذلك اليقين على باقي الأعضاء، ليصيب كلّ عضو سهم مساوٍ من الاحتمال، وفي المقابل، لا نستطيع لمجرّد علمنا بوجود أربع فصائل للدم البشري، أن نحكم بأنّ القيمة الاحتمالية لكلّ إنسان يحمل فصيلة من الفصائل المذكورة (A أو B أو O أو AB) هي ١/٤، في البداية يجب اللجوء إلى الاستقراء وأن نحدّد نسبة توزيع فصائل الدم المذكورة بين البشر، ثم استناداً للمعطيات المتوافرة نقوم بتشكيل المجموعة، لنصل إلى الاحتمال المطلوب في داخل المجموعة.

هنا، يبرز سؤال ملحّ و هو، هل يمكن الاعتماد على التجربة والاستقراء، وأن نقنع أنفسنا بالوصول إلى جميع أعضاء المجموعة؟ لا شك أنّ القطع بالظنّ والوصول إلى اليقين الموضوعي الأكيد يتوقّف على أنّنا، ومنذ البداية، قمنا بتشكيل مجموعتنا وفق منهج شامل وصحيح، وهذا يعني أن نقوم بتشخيص جميع الأعضاء، وأن يتمّ التقسيم داخل المجموعة بطريقة صحيحة، و لكن هيهات أن يكون هذان الشرطان حاصلين.

ليس بمقدور الاستقراء الإحصائي الزعم بأنّه قد جمع أعضاء المجموعة كلها، وأنّه قام بتقسيم الاحتمال عليها بالعدل والتساوي. وبناءً على ذلك، فإنّ النقطة الرئيسة في نظرية الشهيد الصدر والمتمثّلة في تشكيل العلم الإجمالي في بداية الأمر، ثمّ الاستقراء الإحصائي لا يتيحان مثل هذا العلم، بل الظنّ في أحسن الحالات، ولا يمكن بالظنّ.

المشتمل على اليقين. أن نجلب العلم الإجمالي[٤٣].

ورداً على الإشكال الثالث المطروح على نظرية الشهيد الصدر نقول:

إنّ العلم الإجمالي و تشخيص أعضاء المجموعة يتيسّر بوجهين: الوجه الأول هو الحصر والتقسيم العقلي، ما يعني دوران الأمر بين النفي و الإثبات، وفي هذه الحالة، يكون العلم الإجمالي حائزاً على اليقين المنطقي فضلاً عن شمولية المجموعة، أمّا الوجه الثاني فهو عن طريق الاستقراء الإحصائي، إذ يمكن بهذه الوسيلة للعلم الإجمالي وشمولية المجموعة أن يتوافرا على اليقين الموضوعي.

وكما اعترف بذلك الشهيد الصدر، فإنّ تحديد مطلق القيمة الاحتمالية لعضو في مجموعات العلم الإجمالي التي ليس لنا علم وافٍ بعددها، أمر غير ممكن، بينما بالإمكان تشخيص نسبتها التقريبية، بمعنى معرفة ما إذا كانت قيمتها مساوية أو أكبر أو أصغر من القيمة الأخرى[٤٤].

٤. قلة الحيلة إزاء مغالطة «أخذ ما بالعرض بدلاً من أخذ ما بالذات»

الإشكال الرابع الذي يوجّهه سروش إلى الشهيد الصدر هو: إنّ الأخير لم يقدّم أي قاعدة يمكن من خلالها النجاة من الخطر المميت لمقولة «أخذ ما بالعرض بدلاً من أخذ ما بالذات». ربّما كان هناك الآلاف من العوامل المؤثرة في هذا المجال والتي لم تخطر ببال أحد، دائماً ثمّة احتمال بوجود عوامل غير مرئية قد تؤثّر على نتيجة التجربة وتسوقها إلى وجهة خاصة، ولا يمكن أبداً نفي مثل هذا الاحتمال في أي مرحلة، وهذا هو بالضبط ما يجعل الصورة مهتزة بالنسبة لنتيجة الاستقراء[٤٥].

تعرّفنا على الإشكال الرابع، وهو لا يعدو كونه تقريراً آخر عن مشكلة الاستقراء، وهو الإشكال الذي جعل الشهيد الصدر يدوّن كتابه، في الواقع إنّ معضلة الاستقراء هي: كيف يمكن تعميم حكم من خلال معاينة مسائل مشهودة على مسائل غير مشهودة؟ و كيف يمكن صرف النظر عن تأثير آلاف العوامل الأُخرى في القضية الاستقرائية؟

يحاول الشهيد الصدر من خلال نظرية الأسس المنطقية للاستقراء، تبيين عملية احتمال الظن باليقين الموضوعي، بعبارة أوضح، عند تكرار التجربة مع مصاديق مشابهة، والحصول على نتيجة واحدة، ينمو احتمال تصديق نتيجة الاستقراء، ويمكن

كذلك تنمية الاحتمال حتى يتحول إلى يقين. عند توفّر شروط معينة. وحينذاك تعمّم نتائج التجربة على الأشياء التي لم تخضع للتجربة.

إذن، فقواعد حساب الاحتمالات في مرحلة التوالد الموضوعي وقواعد مرحلة التوالد الذاتي، هي نفس الضوابط التي فيها نجاة علماء العلوم التجريبية وخلاصهم من الخطر المميت لمقولة «أخذ ما بالعرض بدلاً من أخذ ما بالذات»، وإذا لم يكن الناقد المحترم يسلّم بتلك القواعد المذكورة في كتاب الشهيد الصدر، فينبغي له نقدها بصراحة ووضوح الواحدة تلو الأخرى، وأن يدخل في التفاصيل و الخصوصيات و يبتعد عن العموميات.

أمّا الإشكال الخامس للناقد المحترم وهو المتعلق بالصورة غير الصحيحة عن نمو المعرفة العلمية، فهو بلا شك تكرار للإشكالات التي سبقته[٤٦].

نتيجة البحث وعلامات استفهام على نظرية الصدر

لقد نجح الشهيد الصدر عبر طرح مشكلة اليقين وتعميم الاستقراء، وتوجيه النقد إلى المنطق الأرسطي والمنطق التجريبي، أن يقدّم البديل الجديد، وهو منطق التوالد الموضوعي والذاتي، وأن يبتدع نظاماً معرفياً حديثاً. وعلى الرغم من الردّ على الإشكالات الموجّهة إلى نظرية الشهيد الصدر والدفاع عنها، لكن ما تزال هذه المدرسة الفكرية تواجه العديد من الأسئلة والتحديات الجدية، وأنّ تقديم إجابات مقنعة من قبل أنصار مدرسة الصدر، تلحّ أكثر من أي وقت مضى.

أولاً: إنّ المصادرة المذكورة في موضوع مرحلة التوالد الذاتي هي أشبه بالقواعد العقلية للفلاسفة، لا هي بيّنة وبديهية، ولا هي مبرهنة، بل تقدّم حلاً نفسياً ليس إلاّ، لكن ليس حلاً نفسياً شخصياً، بل نفسياً عقلائياً، لذا، أفلا يشكّل مثل هذا الحلّ مرادفاً للنظرية التأييدية؟

ثانياً: السؤال المتعلق بالمصادرة هو: ما هي درجة الضآلة اللازمة لفناء القيمة الصغيرة، وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين؟ الجواب أنّ الناس يختلفون في هذه النقطة، والمصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي لا تحدّد درجة التراكم التي تؤدي إلى اليقين، على الرغم من أنّ الشهيد الصدر يقول: «هذه المصادرة تكفي للوصول إلى أهداف

معينة ولا حاجة بعد ذلك لتحديد درجة التراكم»[٤٧]، ولكن في ضوء التباين في حصول اليقين الموضوعي عند الناس، وضرورة تقنين عملية تحول الاستقراء إلى يقين، فإنّ تحديد الدرجة يبدو أمراً ملحاً، ولكن هل حقّاً يمكن تحديد درجة التراكم؟

ثالثاً: السؤال الذي يضمّ بداخله عدّة أسئلة و يتناول موضوع المعرفة التجريبية، هو: هل العلوم التجريبية تبدأ بالمشاهدة والتجربة؟ هل يقتصر الذهن على البعد الانفعالي، أم أنّه كالمصباح يقوم بإنارة العالم الخارجي عبر تقديم أفكار خاصة وطرح نظريات محددة؟ هل يمكن اعتبار المشاهدة و التجربة المجرّدة من الفروض الميتافيزيقية المسبقة و الرؤية الكونية الشمولية معرفة؟ إذا كانت العلوم التجريبية تستند إلى الإدراك الحسي حصراً، وإنّ الآراء الميتافيزيقية غير التجريبية وحتى غير المستدلّة تترك أثرها على النتائج التجريبية، فكيف يمكن من خلال القواعد المذكورة في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء حصراً الوصول إلى مرحلة اليقين الموضوعي؟

الهوامش

(١) عبد الرحمن بدوي ، أفلاطون في الإسلام: ١٤٠، ١٩٧٤.

(٢) جمهورية أفلاطون، ترجمة محمد حسن لطفي، ١٩٧٠.

(٣) الموحد، ١٩٨٩: ١٢٤ ـ ١٢٥؛ ريتشارد جفري، ١٩٨٧: ٧٦؛ وموسوعة مصاحب، ١٩٨٧: ٥١٣.

(٤) سروش، ١٩٩٣، ص٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٥) بوير، ١٩٩١: ٣١ـ٣٢.

(٦) الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء: ص٤١.

(٧) المصدر نفسه: ٢٥ ـ ٢٧.

(٨) ارسطو، ١٩٨٠: ٢٨.

(٩) الفارابي، ١٤٠٨هـ ، ١: ٢٧١؛ وأيضاً ١٤٠٩هـ : ٥٢٨.

(١٠) ابن سينا، ١٤٠٢هـ: ٢٣١ ـ ٢٣٣.

(١١) ابن سينا، ١٩٨١: ٤٩.

(١٢) ابن سينا، ١٩٥٦: ٩٥ ـ ٩٦.

(١٣) كابلستون، ١٩٩١م٥: ٧٩ ـ ٩٣، وفروغي ١٩٨٧م: ١٢٩ ـ ١٤١.

(١٤) الأسس المنطقية للاستقراء : ٨١ .

(١٥) المصدر نفسه : ٨١.

(١٦) المصدر نفسه :٨٥ ـ ٨٦.

(١٧) المصدر نفسه :٨٩ـ١٠٣.

(١٨) المصدر نفسه: ١٠٣ -١٠٥.

(١٩) كابلستون، ١٩٨٣، ٢٨١ -٢٨٥، و: ٢٩٥ — ٣٠٥.

(٢٠) الأسس المنطقية للاستقراء : ١٠٨ .

(٢١) المصدر نفسه: ١١٣.

(٢٢) المصدر نفسه: ١١٧ ـ ١١٩.

(٢٣) المصدر نفسه: ١٣٥- ٢٠٠.

(٢٤) المصدر نفسه: ١٥٧.

(٢٥) سروش، عبد الكريم، تفرّج صنع: ٤٣٦ — ٤٣٧.

(٢٦) الأسس المنطقية للاستقراء: ١٦٥ — ١٦٦.

(٢٧) المصدر نفسه: ١٧٧ -١٨٧.

(٢٨) المصدر نفسه: ١٥٨.

(٢٩) المصدر نفسه: ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٣٠) المصدر نفسه: ١٨٩ — ١٩٠.

(٣١) المصدر نفسه: ١٩١.

(٣٢) المصدر نفسه: ٢٢٣ — ٢٢٤.

(٣٣) المصدر نفسه: ٣٠٩ — ٣١٠.

(٣٤) المصدر نفسه: ٣١٢ فما بعد.

(٣٥) المصدر نفسه: ٣٢٢- ٣٢٦.

(٣٦) المصدر نفسه: ٣٣٢.

(٣٧) المصدر نفسه: ٣٣٣.

(٣٨) المصدر نفسه: ٣٣٣.

(٣٩) المصدر نفسه: ٣٣٦ — ٣٣٧.

(٤٠) المصدر نفسه: ٣٥٥.

(٤١) سروش، تفرّج صنع: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٤٢) المصدر نفسه: ٤٦١.

(٤٣) المصدر نفسه: ٤٦١ — ٤٦٣.

(٤٤) الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٣.

(٤٥) تفرّج صنع: ٤٦٣.

(٤٦) المصدر نفسه: ٤٦٥ — ٤٦٦.

(٤٧) الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٣٤.

مشروع الوحدة الإسلامية

دراسة في التجربة الأفشارية ـ العثمانية

د. أبو الفضل عابديني(*)

ترجمة: أحمد سالم

إطلالة تاريخية على العلاقات الإيرانية العثمانية

في بدايات قيام الدولة الصفوية، حصلت هناك مناوشات بين الملك إسماعيل الأول والسلطان سليم العثماني، ولكن خَفّت هذه المناوشات شيئاً فشيئاً من خلال العلاقات المشتركة بين الدولتين، حتى انتهت إلى علاقات حميمة، وحسن جوارٍ بين البلدين.

وبعد وقوع الصلح بين الملك طهماسب مع السلطان سليمان القانوني (المعروف بصلح آماسية عام ٩٦٢هـ/ ١٥٥٥م)، تحسّنت العلاقات بين إيران والعثمانيين، وصارت لهجة الرسائل بين الملك طهماسب والسلطان العثماني سليمان القانوني أخفّ وطأة وأحسن لهجةً.

وفي السنين التي تَلَت تلك المعاهدة أرسل الملك طهماسب هيئات كثيرة إلى إسطنبول محمّلاً إيّاهم هدايا ثمينة جداً، بمناسبة جلوس السلطان سليمان على العرش. وقد استمر هذا الصلح حتى ما بعد موت السلطان سليمان عام ٩٧٥هـ / ١٥٦٨م، ومجيء ولده السلطان سليم الثاني خلفاً له، حيث استمرت العلاقات الحسنة في زمانه أيضاً.

الملك طهماسب يعدّ ـ مثل خواندكار[1] الروم[2] الذي هو السلطان العثماني ـ مجاهداً في سبيل الله، ويَعتَبرُ الحرب ضدّه خلافاً للشرع، وبيعاً للدين بالدنيا، وقد كتب في مذكراته: إنّ «السلطان العثماني ذهب لمحاربة الإفرنج (أوروبا)، فإذا نحن حاربناه لا نصل إلى نتيجة في حربه، حتى لو قَتَلَ أخي وولدي. فإننا لا نحاربه مهما كان؛ لأنه حارب الكفار ونحن لا نبيع ديننا بدنيانا»[3].

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران.

أظهر الملك عباس الصفوي رضاه من حركة السلطان مراد في تحشيد الجيوش لمحاربة أوروبا والعيسويين، وكتب له رسالة صداقة ومحبّة، يقول فيها: أتمنّى أن أسمع أخباركم السارّة في الفتح والظفَر، وأن تصل هذه البشرى إلى الصغار والكبار في بلدنا؛ لأنّ جيوش الإسلام قد ذهبت لغزو الكفّار والفجّار، وهذا ممّا يقوّي العلاقات فيما بيننا ويثبّتها أكثر وأكثر حتى تصير غير قابلة للانفكاك...

وإذا أمَرَنا السلطان المُطاع، لأَرسَلْنا أمراء الجيش الذين هم حُماة وطننا في إمرة جيوشكم الذين توجّهوا لمحاربة الكفر المنحوس ودفع المشركين، لكي نشارك ملك العلماء في ثواب الغزو..."[٤].

وهذا دليل على أنّ الملك عباس الصفوي لا يعتبر مخالفيه من العثمانيين كفّاراً، بل يعتبر حرب أوروبا، ذات مزيّة خاصّة باعتبارها جهاداً للكفار.

رفع العثمانيون أيديهم عن مخالفة الإيرانيين بعد انعقاد معاهدة (زهاب) التي عُقدت بين الملك صفي والسلطان مراد الرابع عام (١٠٤٩ هـ / ١٦٣٩ م)[٥]. فخفّ عامل الخلاف المذهبي الذي يُعدُّ من العوامل المهمّة في الخلافات بين الدولتين إلى حدٍّ ما، بعد هذه المعاهدة.

وكان للملك عباس الثاني أيضاً علاقات طيّبة وحميمة مع الدولة العثمانية. وقد غزا قندهار عام ١٠٥٨هـ؛ لأنّ حدوده الغربيّة مستقرّة وهادئة.

وفي تلك البرهة، أرسل سفير السلطان العثماني (السلطان إبراهيم) رسالة صداقة ومحبّة إلى الملك عباس الثاني مع هدايا وتُحف لاتحصى، وبالمقابل أرسل الملك أيضاً رسالة ملؤها المحبّة إلى السلطان العثماني مع مجموعة من الفيَلَة[٦].

ويكتب مؤلّف (عباسنامه): «السلطان إبراهيم الذي وصل إلى سدّة الحكم العثماني بعد السلطان مراد، أرسل السيد (يوسف) بعنوان سفير إلى إيران وحمّله رسالة محبّة وصداقة. حيث نال شرف الوصول إلى قزوين وحضور مراسم الاحتفالات بعيد النوروز المقامة في قاعة سعادت آباد، فقد وصل السفير المذكور إلى هناك فعلاً ونال شرف الحضور عند الملك الذي أمر بتكريم السفير العثماني إكراماً يليق بمقامه»[٧].

وحسب ما عندنا من معلومات، فإنّ السنين التي حكم فيها الملك سليمان (١٠٧٧هـ / ١١٠٥م) كانت فترة هادئة تنعم بالصلح و الأمن والاستقرار على حدود إيران مع الدولة

العثمانية، كما أنّ معاهدة (زهاب) سارية المفعول، مُطَبَّقَة البنود.

وقد سعى سفراء أوروبا إلى إيجاد العداوة والشحناء بين إيران والعثمانيين من خلال إجبار إيران على معاداة الدولة العثمانية، ولكن إيران لم تكن على استعداد للاستجابة لدعواتهم.

يكتب (كمبفر) حول هذه المسألة: «هدفنا الأكبر من فتح السفارة في إيران هو إجبار الملك في التحشّد المشترك ضد الأتراك الذين يعيشون في بحبوحة الصلح، والذين أخرجوا بغداد من سلطة جدّه الملك صفي آنذاك. لكن مساعينا ذهبت أدراج الرياح بسبب عدم موافقة الوزير الأعظم في ذلك التحشّد، وكان يَحسد المسيحيين على فتوحاتهم، لذلك لم يوافق على مقترحنا.

وقد قال لنا الوزير الأعظم: إنّ الاستجابة إلى طلبكم في محاربة العثمانيين لا يتوافق مع معاهدة الصلح التي عقدناها مع السلطان العثماني، ولا وضعنا الحالي يسمح بشنّ مثل هذه الحرب»(٨).

تعدّ معاهدة (زهاب) من أهمّ معاهدات الصلح الموقّعة بين البلدين؛ لأنها رسمت الحدود بين إيران والعثمانيين بشكل قاطع، حتى إنّ المعاهدات التي عُقدت بعدها كانت تستند إليها في ترسيم الحدود، من ضمنها معاهدة الصلح التي وُقّعت بعد حروب نادرشاه، وأيضاً استعانوا بها في ترسيم الحدود في زمان ناصر الدين شاه...»(٩).

ومن خلال هذه المعاهدات عمّ الهدوء والأمان في حدود البلدين ما يقرب تسعين عاماً (زمان الملك عباس الثاني، والملك سليمان، والملك سلطان حسين)، وكان هناك تبادل للسفراء بين إصفهان وإسطنبول خلال تلك الفترة.

ويحكي هذا الصفاء وهذه المحبّة ما أرسله الملك سلطان حسين إلى آخر السفراء العثمانيين (يعني أحمد درّي أفندي) حيث بعث إليه برسالة محبّة معبّرةً عن ذلك الصفاء: «نحن ندعو للسلطان العثماني الذي هو وأجداده الملوك جَداً عن جَدّ، الذين صرفوا أوقاتهم في محاربة الكفار، وإنّ دعاءنا لهم واجبٌ عيني»(١٠).

في عهد السلطان حسين الذي كان يحكم إيران آنذاك، وقع ظلم على أهل السنّة، بحيث اتّخذه العثمانيون حجّة في سبيل توسيع أراضيها من ناحية، وجبر انكساراتها في حروبها مع أوروبا من ناحية أخرى، لذلك طَمعَت في احتلال بعض أراضي

إيران. والتقارير تدلّ على أنّ الأتراك بعد هزيمتهم مع النمسا، وإجبارهم على توقيع معاهدة (باسارافيتش)[١١]، أخذوا يتطلعون إلى ضمّ بعض التراب الإيراني إلى دولتهم لجبر تلك الانكسارات التي مُنيَت بها الدولة العثمانية. وما مجيء السفير العثماني درّي أفندي إلى إيران إلاّ من أجل هذا الغرض، وذلك لدراسة أوضاع إيران عن قرب، من أجل الشروع بالهجوم على الأراضي الإيرانية من خلال ترتيب الأثر على تلك الدراسة. فالهدف الأصلي والحقيقي من مجيء درّي أفندي هو الاطّلاع على أوضاع إيران ودراستها، أمّا المُعلَن للملأ فهو أنه جاء من أجل ترتيب المقدّمات لإجراء بعض بنود معاهدة (باسارافيتش) حول عبور التجّار الإيرانيين والنمساويين الذين يدخلون الأراضي العثمانية أثناء تجارتهم.

ففي تلك السنة كان الطريق الذي يربط شرق العالم الإسلامي بغربه والذي يمرّ عبر الأراضي الإيرانية والعثمانية والمسمّى بـ(طريق الحرير)، كان مسدوداً. فكان التجار الأجانب بدل أن يسلكوا الطريق الآسيوي القصير، يضطرّون للعبور عن طريق بندر عباس، الخليج الفارسي، دماغه في جنوب إفريقيا، وبعض الأحيان يسلكون طريق بحر الخزر و روسيا، وهذه الطرق طويلة ولا تخلو من الأخطار المتنوعة.

لكن معاهدة الصلح (باسارافيتش) أدّت بالعثمانيين أن يرفعوا أيديهم عن إزعاج التجّار، وفتح الطريق التجاري الإيراني.

انهزم العثمانيون أمام النمسا في حربهم، التي تعد البداية لانسحابهم من أوروبا ومقدّمة لزوال ملكهم، في تلك الأثناء وقّع العثمانيون معاهدة الصلح (باسارافيتش) في ٢٠ شعبان ١١٣٠ هـ / ١٢ حزيران ١٧١٨م بينهم وبين النمسا وفينيسيا. وبعد ستة أيام من توقيع المعاهدة وقّعوا على العهد التجاري بين العثمانيين والنمسا.

وحسب المادة ١٩ من هذا الميثاق أو المعاهدة فإنّ طرق إيران التجارية يجب أن تكون آمنة، وقام النمساويون بتطبيق هذا البند على العثمانيين، ممّا أدّى إلى وجوب اطّلاع إيران عليه وقبوله، لذلك أرغم سفير النمسا في اسطنبول الباب العالي على إرسال سفير إلى إيران. «والدولة العثمانية بإرسالها السفير إلى إيران ضَرَبَت عصفورين بحجر واحد، فمِن جانب أنها وفَت بتعهّدها أمام النمسا، ومن جانب آخر أنها تريد معرفة أخبار إيران عن كثب من أجل التحضير لهجومها المرتقَب على حدود إيران»[١٢].

وبعد إرسال السفير أحمد درّي أفندي إلى إيران أرسل الايرانيون مرتضى قلي خان سفيراً لهم، حيث وصل القسطنطينية عام ١١٣٤هـ / ١٧٢١م، وكان محطّ احترام.

وقد جلب هذا السفير انتباه داماد إبراهيم نتيجة لتسلّطه على الأدب والشعر وفنونه. وقد كتب ممثّل الإنجليز في القسطنطينية إبراهام إستانيان تقريراً إلى وزارة خارجية دولته[١٣]، يقول فيه موضّحاً الدليل على إرساء دعائم التفاهم بين البلدين، خصوصاً في هذا الوقت الذي تتعرض فيه إيران إلى هيجان داخلي عظيم، وكذلك من أجل إدخال السرور على الباب العالي من خلال السماح في التبادل التجاري لأتباع السلطان في ايران. وإنّ الإيرانيين كانوا يتعاطفون مع الأتراك لجلب رضاهم من أجل عدم قيادة السلطان للحركة في إيران ـ حركة الأفغان ـ وتعاطفه معهم؛ لأنهم من أهل السنّة فيقدّم لهم المساعدة[١٤].

وبعد شهر طلب مرتضى قلي خان من السلطان السماح له بالرجوع إلى بلده إيران، وعند رجوعه كانت الدولة الصفوية في إصفهان على حافة السقوط.

في سنة ١١٣٥هـ حاصر محمود أفغان مدينة إصفهان مع مجموعة من الأفغان، وبرغم أنّ الدفاع عن إصفهان لم يكن بالأمر الصعب آنذاك؛ لوفرة النفوس ووفرة المياه في نهر (زاينده رود) في ذلك الفصل، لكن الملك وأصحاب البلاط المذعورين، توصّلوا إلى وجوب التسليم أمام القضاء والقدر، حيث سلّموا بصعود نجم إقبال محمود وأقرّوا بحتميّة زوال الصفويين. وقد عمّ القحط العاصمة إصفهان بسبب محاصرة الأفغان لها؛ لأنهم كانوا قد قطعوا طرق وصول المُؤن والطعام إلى إصفهان، ولم يكن أمام السلطان حسين إلاّ التسليم أمام هذه الظروف، حيث ذهبَ يوم ١٢ المحرم ١١٣٥هـ إلى فرح آباد أمامَ محمود وسلّمَهُ التاج والعرش[١٥]، فدخل محمود أصفهان يوم ١٤ المحرم واعتلى عرش السلطنة الإيرانية في (جهل ستون) بدلاً عن الملك سلطان حسين.

عام ١١٣٤هـ ، أي في أيام اقتراب محمود من إصفهان، أرسل بعض أركان الدولة طهماسب ميرزا ولي العهد إلى قزوين من أجل مساعدة أبيه ونجاة إصفهان من حصار محمود، فجاء مع مجموعة من الجيش لحرب الأفغان.

مؤلف زبدة التواريخ يقول: «إنّ البعض رأوا المصلحة في إرسال أحد الأمراء خارجاً وجعله ولياً للعهد وإرساله بالخفاء لمحاربة الأفغان، فربّما ساعَدَت هذه الحركة في

استقطاب الناس حوله من أجل مباغتة الأفغان من الخارج...»[١٦].

وبعد أن دخل محمود أصفهان، أرسل مجموعة من الأفغان إلى قزوين لردع طهماسب ميرزا، فهرب طهماسب إلى خارج قزوين متّجهاً صوب تبريز لعلّه يجد الأنصار والموالين هناك. وقد سلّم أهالي قزوين في بداية الأمر الى جيش محمود عند أبواب المدينة، ولكن لم يمضِ وقت طويل حتى قُتل أكثرهم، بينما انهزم جمعٌ قليل منهم الى إصفهان[١٧].

وقد سافر طهماسب إلى تبريز، وأردبيل، ومازندران على أمل أن يجمع جيشاً من حوله، لكنّه أظهر عجزه أمام تسلّط الأفغان الذين توغّلوا وسيطروا على أكثر الأراضي الإيرانية ولم يستطع الوقوف أمامهم، ممّا اضطرّه للهروب إلى خراسان.

وكان هناك مجموعة من عشائر (تركمن) تحت قيادة فتح علي خان، التفّوا حوله، كما التحق به الأفشاريون. وقد استطاع قائد الأفشاريين (نادر قلي) طرد الأفغان من إيران عام ١١٤٣هـ / ١٧٣٠م وجعل الطريق معبّداً لطهماسب ميرزا كي يرتقي عرش الملوكيّة[١٨].

وهكذا، بعد ثماني سنوات من الحرب والفوضى في أُمور الدولة استطاع الجيش الإيراني المجاهد بقيادة أحد أبناء الملك المرموقين إعادة البلاد إلى أصحابها، وبعد غياب دام ثمان سنوات رجع طهماسب إلى إصفهان التي تركها منذ ذلك الحين، وجلس على عرش الملوكيّة[١٩]. وبعد أن تربع الملك طهماسب في إصفهان على كرسيّ الملوكيّة المتوارث أباً عن جد. وطُبِّقَ العهد الذي عقده نادر قلي مع طهماسب في مشهد، تعهّدَ الملك أن يقتطع ولاية خراسان وكرمان ومازندران ويجعلها تحت تصرف نادر قلي وأولاده، وذلك بعد احتلال العراق وفارس، وإعادة الأمن إلى البلاد[٢٠]. بعدها طلب نادر قلي من الملك الرجوع إلى خراسان. وفي أصفهان عاد الملك طهماسب إلى رَغَد العيش و غَفَلَ عن أمور الدولة، برغم أنّ (هرات) لا زالت تحت تصرف الأفغان.

وكتب الحزين اللاهيجي بيتين من الشعر، جميلين، يصف فيهما الملك طهماسب اللاّهي عن أمور البلاد هما:

ماذا تريد أيها الملك بهذا الشراب الكثير؟ وما هي الثمرة من وراء هذا السُّكر الذي هو بلا حدود؟ أيّها الملك المخمور، العدو قد أحاط بك من الأمام والخلف،

وإنّ الوضع الذي ستؤول اليه، معلوم»[٢١].

ونتيجة لعدم لياقة الملك طهماسب، ولهوه ومجونه، وانكساره أمام العثمانيين الذين وقّع معهم معاهدة مُذِلّة من دون علم نادر قلي، كل تلك الأحداث أدّت بنادر قلي إلى التآمر مع أركان الدولة، من أجل عزل الملك وخلعه من السلطة. وكتب المستوفي حول هذا الأمر:

«...بعد أن ذهب الملك طهماسب مع نُدَمائِه ونوّابه للخلوة في بستان (هزار جريب)، وصار يلهو ويشرب ويفسق ويلعب هو وأركان الدولة هناك، حيث إنه لم يُبقِ شيئاً لم يفعله ويرتكبه من طربٍ ولهوٍ وفجورٍ، وبقي لمدّة ثلاثة أيام في خلوته مخموراً مدهوشاً مشغولاً بلهوه ولعبه لا يدري ما يدور حوله»[٢٢].

وقد توصّل قادة الجيش إلى خلع الملك عن السلطنة وتنصيب ولده الصغير مكانه، وفعلاً تمّ لَهُم ما أرادوا في ١٧ ربيع الأول سنة ١١٤٥هـ / ١٧٣٢م، حيث نصّبوا ولده عباس ميرزا (الملك عباس الثالث) ملكاً لإيران[٢٣]، وصار نادر قلي نائباً للسلطنة.

جلوس نادر على العرش واقتراح لاتحاد العالم الإسلامي

هيّأ نادر قلي لاجتماعٍ كبير يشمل ممثلين من البلاد كافة في (دشت مغان) عام ١١٤٨هـ. وقد قبل نادر الملوكية بشرط نبذ التعصّبات الشيعيّة الموجودة منذ وجود الجيش الصفوي؛ لأنها تؤدّي إلى وجوب التفرقة في صفوف العالم الإسلامي كما يعتقد هو.

وقد استجاب لهذا الشرط كل الحاضرين في الاجتماع باستثناء علماء الدين الشيعة؛ فتُوِّج نادر شاه ملكاً على إيران في ٢٤ شوال ١١٤٨هـ؛ فكانت المادة التاريخيّة في ذلك الزمان هي «الخير فيما وقع»[٢٤]، لكن بعض المخالفين لنادر شاه قالوا: إنّ المادة التاريخيّة هي «لا خير فيما وقع» الذي هو ذلك التاريخ نفسه.

وكانت بعض شروطه المقترحة أن يترك الإيرانيون أعمال السبّ والشتم التي أعلنها الملك إسماعيل الأول. وقبول إن يكون مذهب الإمام جعفر الصادق عليه السلام بعنوان الركن الخامس للإسلام. و أن يكون لأتباع المذهب الجعفري ركن خاص في مكّة. وأن يعرّف أميراً للحاج في كل سنة يُدير شؤون الحجاج الإيرانيين في الحجاز...»[٢٥].

في رسالة إعلان الجلوس على العرش، التي أُرسلت منها نسخة إلى الدولة

العثمانية، جاء فيها أنّ مضمون شرط استقرار الصلح مع الدولة العثمانية هو كما جاء في مراسم جلوس نادر شاه على العرش، حيث إنه تمّ بتأييد وتصويب الحاضرين كافة. وجاء في هذه الرسالة أنه إذا لم يكن هناك موافقة على هذه الشروط فلن تُوقَّع أي معاهدة مع العثمانيين، لكن هذه الشروط لم تعجب البلاط العثماني، لذا لم يوافقوا عليها، بل حتى علماء الشيعة في إيران لم يوافقوا عليها.

يكتب مؤلف (الدرة النادرة) حول هذا الموضوع: «أعيان الدولة العثمانية لم يوافقوا على شرطين منها: المذهب الجعفري، وتخصيص ركن للجعفرية في مكة وعَدّوه مخالفاً للشرع، وقد أرسل الوزير مصطفى باشا والي الموصل اثنين من العلماء لتقديم التهاني والتبريكات للملك الجديد، وبعدها دخل السفراء إلى إيران»[٢٦]، كان نادر شاه يشعر في تلك المرحلة بوجوب الوحدة الإسلامية بين المذاهب، وقد وضَعَها ضمن الأهداف المهمّة في خطّته السياسيّة.

كتب مؤلف تاريخ إيران الاجتماعي: «ولكن يجب القول: إنّ مساعيه الحقيقيّة في هذا المجال لم يُكتب لها التوفيق خلال فترة حكمه، وإنّ العثمانيين الذين كانوا بحاجة إلى تقليل حدّة الخلافات بين شعبَي الدولتَين الجارتَين ورفع النقاشات المذهبيّة بينهما، لم يخطوا أيّ خطوة بهذا الاتّجاه»[٢٧].

وهكذا بقي الإيرانيون والعثمانيون يعانون من الحروب الدمويّة لعدّة سنوات. فقد هجم نادرشاه على بغداد ثلاث مرات، إلاّ أنّه بسبب المشاكل الداخليّة في البلاد لم يستطع فتح بغداد، ممّا اضطرّه للرجوع إلى إيران من دون نتيجة.

نادر شاه وبعد هذا العمر الطويل من الحروب، شعر بالتعب، وأحسّ بأنه صار عجوزاً مريضاً، وتوصّل إلى أنّ العثمانيين لن يقبلوا اقتراحاته المذهبيّة، كما أنه لا يستطيع أن يطبّق كلامه بقوّة السيف، وهنا صمّم تصميمه النهائي. فذهب نادرشاه عام ١١٥٦ هـ لزيارة العتبات المقدّسة، للسعي الجدّي والعملي للتأليف بين الشيعة والسنّة، فهيّأ مجلساً كبيراً في مدينة النجف الأشرف حضره كبار العلماء من الفريقين، وقد عُقد هذا المجلس المذهبي في النجف بعد عشر سنوات من انعقاد مجلس دشت مغان. وهذا الأمر يُعدّ من الأمور النادرة والجميلة في تاريخ العالم، وبالخصوص تاريخ الشرق الأوسط، الذي يهدف إلى توجيه المذاهب الإسلاميّة وجهَتها الصحيحة.

جمعية النجف الدينية «وثيقة اتحاد العالم الإسلامي»

قرر نادرشاه هذه المرّة أن يغضّ الطرف عن الشرطَين الّذَين شَرَطَهما سابقاً، والذي سعى عشر سنوات من أجل الحصول على تطبيقهما، وحصل ما حصل من قتل وقتال دونهما. قرّر أن يحفظ ماء الوجه من خلال الوصول إلى صلح قاطع وثابت مع العثمانيين.

كاتب تاريخ (جهانكشا) يقول: «استقبل أحمد باشا موكب الملك استقبالاً حارّاً. وقد كان مأذوناً من قِبَل البلاط العثماني في التوصّل إلى الوفاق المذهبي مع إيران، لذلك أرسل ممثله المذهبي المفتي العثماني الكبير شيخ الإسلام عبد الله بن حسين المعروف بالسويدي، للنجف من أجل التباحث مع علماء النجف والكاظمين وساوه وأصفهان ومشهد وبخارا وبلخ وهرات وقندهار»[٢٨].

ممثلو إيران في هذه الهيئة هم (الملا علي أكبر الملا باشي، و الميرزا مهدي خان الإسترآبادي)[٢٩].

دوّن المؤرخ الرسمي لنادر شاه الميرزا مهدي خان، وثيقة بإمضاء وختم جميع العلماء الحاضرين في الهيئة في شوال عام ١١٥٦هـ، جاء في قسم من هذه الوثيقة ما يلي:

...في الوقت الذي حضر فيه العلماء والمتحاورون وزاروا النجف الأشرف وكربلاء المقدسة والحلّة وتوابع بغداد، جدّدوا العهد في تنفيذ أوامر الملك التي تقول: الحمد لله الذي لم يجعل هناك فتوراً وتقصيراً في مذهبنا الإسلامي... وتزيّن المحفل بوجود علماء الإسلام المكرّمين الذين جلسوا للتحاور فيما بينهم، ليشربوا من المنهل المحمّدي العذب، الصافي من الأكدار والشكوك والشبهات، واختاروا أن ينهلوا من عَذْبِهِ ليزدادوا صواباً وسداداً...[٣٠].

وكتب إقبال الآشتياني حول هذا الموضوع:

... زار نادر شاه عام ١١٥٦هـ العتبات العاليات في النجف وكربلاء والكاظمين، وزار أيضاً قبر أبي حنيفة في بغداد. ثم طلب علماء الشيعة والسنّة في كربلاء و الحلّة وبغداد والكاظمين أن يلتقوا في النجف مع علماء إيران، بخارا، وأفغانستان الذين جاؤوا مع نادر شاه، وأن يجلسوا معهم للتذاكر في موارد الاختلاف بين المذهبَين، لكي يرفعوا الإشكالات العالقة فيما بينهم.

وكانت هذه المباحثات حسب أوامر الملك نادر شاه، حيث أُقيمت في المخيّم العائد

له في النجف. وقد ختَمَ هذا المؤتمر أعماله في ٢٤شوال عام ١١٥٦هـ.

وأنشأ المؤرّخ الرسمي للملك الميرزا مهدي خان، وثيقة بهذه المناسبة، وكتب مؤلّف (الدرّة النادرة) و(جهانكشاي نادري)، أنّ الوثيقة كُتبت وصادَقَ عليها علماء الفريقَين[٣١].

وبرغم أنّ (نادر شاه) يكنّ الاحترام الكامل والحب الخالص لعلي بن أبي طالبعليه السلام وأهل بيته، «يمكن استخلاص هذه الحقيقة من خلال مراسلاته الرسمية، واهتمامه في تذهيب وتعمير وتزيين مرقد ذلك الإمام الهُمام وسائر الأئمّة المعصومينعليهم السلام، وكذلك احترامه للمذهب الجعفري»، برغم كل ذلك لكنه طلب من الشيعة في ذلك المجلس الكبير رفع سب الخلفاء من أجل الوحدة بين المسلمين، وطلب من أهل السنّة جعل المذهب الجعفري في مصاف المذاهب الأربعة الأخرى.

وقد تقبّل علماء الفريقين تلك الدعوة في ذلك المجلس الذي يضمّ علماء الشيعة والسنّة، ولكن لم يُعمل به.

نعم، بذل نادرشاه جهده في سبيل اتّحاد العالم الإسلامي، وجَعَلَ نفسه بكل تواضع الأخ الأصغر للسلطان العثماني. وهذا يدلّ على عفوه وحُسن نيّته.

ملكٌ مثل نادرشاه، صاحب الفتوحات الكبيرة، وملك الملوك الذي جلس بديلاً عن أربعة ملوك، كما صرّح هو بذلك، وهو ملك إيران وأفغانستان وتركستان و الهند في آن واحد، وأيضاً كان يحتلّ جزءاً من الأراضي العثمانية، مع كل ذلك يعطي أمراً لإظهار حُسن النيّة، لا يمكن أن يكون ذلك إلاّ تعبيراً فعلياً عن حُسن نيّته ولا شيء غيرها.

الشيخ عبد الله السويدي، شيخ الإسلام العثماني الكبير في هيئة النجف الدينية، يقول في كتابه المعروف (الحجج القطعيّة لاتّفاق الفرق الإسلامية) الذي يُعد صورة مكتوبة للاجتماع الكبير المسمّى هيئة النجف الدينية، يقول الشيخ مصرّحاً بحُسن نيّة الملك نادرشاه: «... قال لي نادرشاه بعد اختتام ذلك الاجتماع الكبير في النجف: أريد أن أُرسلك إلى أحمد باشا حاكم بغداد، وأنا أعلم أنه ينتظرك. ولكن أحب أن تبقى إلى يوم غد؛ لأنني أمرت بإقامة صلاة الجمعة غداً في مسجد الكوفة، وقرّرت أن يُذكر الصحابة بالترتيب على المنبر، وأن يُذكر أخي الكبير السلطان العثماني بالخير والألقاب الحسنة، قبل أن يذكروني بالدعاء، ويذكروا أخاه الأصغر الذي هو أنا بألقاب أقلّ منه؛ لأنه على الأخ الأصغر أن يوقّر أخاه الأكبر ويحترمه ويكرّمه..»[٣٢]، ثم قال لي: في

الحقيقة إنّ السلطان العثماني أكبر منّي وأفضل؛ لأنه سلطان ابن سلطان، أمّا أنا فقد ولدتُ ولم يكن أبي ولا جدّي سلطاناً [٣٣].

وربما كان صنيع نادرشاه وقصده من هذه الحركة هو كسر غرور السلطان العثماني الذي يطلب الجاه له ويقدّم دوماً مصالحه على مصالح المسلمين، فلعلّه يكون له رضىً في تطبيق هذه المعاهدة وعدم الإخلال ببنودها.

الهوامش

(١) (خواندكار) هو لقب السلاطين العثمانيين.

(٢) (الروم) هنا يقصد الدولة العثمانية .

(٣) الملك طهماسب، مذكرات الملك طهماسب: ٢١.

(٤) نصر الله فلسفي، زندكاني شاه عباس الأول ٥ : ٨.

(٥) محمد حسين المستوفي، زبدة التواريخ: ١٠٦.

(٦) محمد إبراهيم زين العابدين نصيري، دستور شهرياران: ١٤٢.

(٧) محمد طاهر وحيد القزويني، عباسنامه: ٤٥.

(٨) انجلبر كمبفر، سفرنامه كمبفر: ٨٥.

(٩) وحيد القزويني، عباسنامه: ٥٠؛ محمد أمين رياحي، سفارتنامه هاي ايران: ٤٥.

(١٠) المصدر السابق.

(١١) باسارافيتش passarowitz (باساروفجه) كلمة تركية عثمانية تعني اسم محل في مدينة (پزارواك) (pozarevac) الواقعة على مسافة ستين كيلومتراً جنوب شرق بلغراد. انعقدت معاهدة باسارافيتش بعد الحرب العثمانية مع فينيس (١١٣٠ – ١١٢٦هـ / ١١١٨ – ١٧١٤ م) و النمسا (١١٣٠ – ١١٢٨ م) في مدينة باساروفجه، وبموجب تلك المعاهدة فقد الباب العالي الكثير من الأراضي العثمانية. «شهناز رازبوش (باساروفجه) دانشنامه إسلام ٥: ٤٢٠-٤٢٦».

(١٢) لارنس، لاكهارت، انقراض سلسله صفويه وايام استيلاي افاغنه در ايران: ١٨٧؛ رياحي، سفارتنامه هاي ايران: ٥١.

(١٣) لاكهارت، انقراض سلسله صفويه وايام استيلاي افاغنه در ايران: ١٨٩.

(١٤) المصدر السابق .

(١٥) المستوفي، زبدة التواريخ: ١٣٢.

(١٦) المصدر السابق: ١٣٩؛ محمد خليل مرعشي، مجمع التواريخ: ٥٧.

(١٧) المستوفي، زبدة التواريخ: ١٤٢.

(١٨) استانفورد، ج.شاو، تاريخ امبراطوري عثماني و تركيه جديد: ٤١٣.

(١٩) المستوفي، زبدة التواريخ: ١٥٥.

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) محمد علي حزين لاهيجي، تاريخ وسفرنامه حزين: ١٥٥.

(٢٢) المستوفي، زبدة التواريخ: ١٥٨.

(٢٣) المصدر السابق.

(٢٤) المرعشي، مجمع التواريخ: ٨٣.

(٢٥) الميرزا مهدي خان الاسترابادي، جهانكشاي نادري: ٢١٩؛ الدرة النادرة: ٥٩٩؛ محمد شفيع تهراني، حديث نادرشاهي: ١٤.

(٢٦) ميرزا مهدي خان، الدرّة النادرة: ٦٠٢.

(٢٧) رضا شعباني، تاريخ اجتماعي ايران: ٣٩.

(٢٨) ميرزا مهدي خان، تاريخ جهانكشا: ٣٠٠.

(٢٩) المصدر السابق .

(٣٠) متن الوثيقة في (جهانكشاي نادري):٣٠٠؛ محمد كاظم مروي، عالم آراي نادري٣: ٩٨٤؛ شيخ عبد الله السويدي، جاء في كتابَيه «النفحة المسكية في الرحلة المكيّة» و«الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية»..

(٣١) عباس إقبال آشتياني في مجلة (يادكار)، العدد ٦: ٤٦ جاء بشكل كامل .

(٣٢) الشيخ عبد الله السويدي، الحجج القطعية لاتّفاق الفرق الإسلامية: ٢٥.

(٣٣) المصدر السابق.

إدارة التضادّ

قراءة في تجربة الإمام الخميني

د. السيد محمّد مقيمي(*)

المقدمة

إن تعددية الآراء والأهواء في الأمة من خلال ممارسة أنشطتها العامة، وتضارب الأفكار والمصالح، واختلاف الشخصيات، أدّت إلى الحاجة الشديدة لصياغة مشروع وأنموذج حضاري متكامل لإدارة تلك التضاربات والتضادات في الأمة.

وبناء على هذا، فإنّ المجتمعات البشرية بمختلف تنوعاتها الفكرية والدينية بحاجة إلى هذا الأُنموذج المثالي لتطبيقه في مجالاتها المختلفة.

وينبغي أن يرتكز هذا الأُنموذج على أُسس أخلاقية وسلوكية عالية، تعتمد مبادئ اجتماعية معينة لإدارة التضاد في الأُمة.

كانت شخصية الإمام الخميني ذات مقومات عالية في الاقتداء والتأسّي في المجالات الاجتماعية كافة في المجتمع الإسلامي، لذا فإنّ دراسة فكر الإمام الخميني حول إدارة التضاد في المجالات الفردية والجماعية على الصعيد المحلّي والعالمي يمكن أن يسهّل كثيراً في عملية التوجيه وإدارة التناقضات الفكرية والتضادات الاجتماعية الحادة لدى الأُمة، وإضفاء جهات إيجابية من خلال معطياته الخاصة.

يعتقد الإمام الخميني(ره) أنّ التضاد في المجتمعات كالسيف ذو حدين، مفيد أحياناً، ومضرّ في أحيان عديدة أُخرى، بل ربما يكون سبباً في فشل الثورات الإسلامية وإسقاطها من أساسها.

لقد استعرض الإمام الخميني في كلامه حول بحث التضاد أُموراً أساسية مهمة وهي:

- خصائص ونوع التضاد في الأُمة بمختلف توجهاتها الفردية والجماعية.

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران.

ـ تحديد زمن وقوع التضادات في الأُمة.

ـ أُسلوب التضادات بين أفراد الأُمة بشتى انتماءاتها.

ويواجه رؤساء البلدان الإسلامية ودول المؤسسات أزمة حادة ومشاكل عديدة في عصرنا الراهن، وهي فقدان الإدارة الصحيحة في مجال إدارة التضاد على الصعيد المحلي والعالمي.

ولمصطلح التضاد (conflict) معانٍ عديدة.

فقد عرفه علماء النفس من وجهته النفسية بالتضاد الباطني والروحي. وعلماء الاجتماع من وجهة اجتماعية بأنه التضاد بين الأفراد والجماعات.

وناقش الباحثون والمنظّرون كلا الرأيين باقتضاء أبحاثهم حول الإدارة للتضاد. وهكذا لو أردنا تفسير التعارض، فقد كان للمحللين والباحثين تعاريف ومعان دقيقة.

فقالوا: إنه العداوة والخصومة، أو عدم التوافق بين الفرد والجماعة.

ـ أو إنه بمثابة الصراع النفسي في باطن الإنسان وشعوره بعدم قدرته على حلّ مشاكله وهمومه التي تواجهه.

ـ أو نتيجة التصنّع العادي.

ـ أو نتيجة تعاريف عديدة مختلفة يمكن التوصل إليها ومعرفتها من خلال عمل الإنسان ووظيفته.

ـ أو بمعنى المنافسة والمراقبة[١].

وعرّفه «تامبسون» تعريف عملياً وبسيطاً: بأنه اختلاف أُسلوب التعامل «لجهة معينة» مع جهة أخرى.

أما «توماس» فقد عرّفه في أبحاثه الكثيرة بأنه الشروط التي تتضمن مسائل تعني كلا الطرفين المتخاصمين[٢].

آراء ووجهات نظر فلسفية حول التضاد

ماذا على المدير أن يفعل إن حصل التضاد؟

الإجابة عن هذا السؤال تعتمد على رأي المدير وتفسيره للتضاد، والأفكار والتوجهات التي يحملها عنه.

ويوجد هنا ثلاثة آراء فلسفية أساسية حول إدارة التضاد[٣] هي:

١ـ النظرية التقليدية

يحاول المدير الذي يعتقد بأنّ التضاد ظاهرة غير ضرورية ومضرة بالمجتمعات، ويخاف من وقوعه، أن يقضي على الأرضية المؤدّية لظهوره في تلك المؤسسة.

إنّ هذا المدير يمتلك نظرة تقليدية حول ظهور التضاد.

ويعتقد المدراء أنّ وقوع هذا التضاد دليل على العيب والنقص، ويحاولون رفعه بمختلف الوسائل.

٢ـ نظرية العلاقات الإنسانية

يعتقد أصحاب هذه النظرة أنّ تكرار ظاهرة التضاد وظهورها في المؤسسة إنما هو باعتبار الطبيعة البشرية المقتضية لتخصيص المنافع والحياة المنتظمة، فالمدير الذي يمتلك نظرة تعاملية وسلوكية يأمل في وقوع التضاد في المؤسسة، ويثمر عن نتائج إيجابية.

ولكن يرى هؤلاء المدراء بشكل عام أنّ وقوع التضاد مضرٌّ بالمجتمع، فكانت لهم ردود مناهضة له من خلال نظرتهم الفلسفية تلك، كالعمل على حلّه، أو إنهاء دوره والقضاء عليه نهائياً.

٣ـ النظرية التعاملية والسلوكية

ظهرت مؤخراً فلسفة جديدة تدعى «بالفلسفة التعاملية والسلوكية» يعتقد أصحابها أنّ التضاد يكون حسناً وقبيحاً، وهذا يرتبط بكيفية إدارة التضاد.

ويعتقد أصحاب هذا التعامل أيضاً أنّ وقوع التضاد أمر حتمي، بل هو ظاهرة مفيدة وضرورية لسلامة المجتمع والمؤسسة. لهذا يحاول المدير الذي يمتلك هذه النظرة التعاملية والسلوكية إلى تطوير وتنمية أُسس التضاد وجهاته الإيجابية بالقوة في المؤسسة، ويحدّ من الجهات المتضارية والسلبية[٤].

أنواع التضاد

يوجد نوعان للتضاد في إطار المؤسسة[٥]:

١ ـ التضادات المتعينة والثابتة (Institutionalized conflicts).

٢ ـ التضادات جديدة الظهور (Emergent conflicts).

فالنوع الأول من التضاد ناشئ من الطبيعة الخاصة وأهداف ومقاصد المؤسسة.

وتقابل المنافع وسائر أهداف المؤسسة ومصالح الموظفين وأهدافهم إنما هي من نوع التضادات المتعينة والثابتة.

أما النوع الثاني «وهي التضادات الجديدة الظهور» فهي نوع آخر من التضاد، وهي ناشئة عن التعاملات الرسمية وغير الرسمية للأفراد في عملهم اليومي، أو يكون ناشئاً من المنافسة بين الموظفين حول ملاكات المؤسسة واستخدام مواردها.

وفي كلا النوعين من التضاد جدل ونزاع.

غاية الأمر: أنّ النوع الأول من التضادات «التضادات المتعينة والثابتة» يمكن التنبؤ بها وقراءتها، وهي لاصقة وقوية، مع أنّ التضادات الجديدة الظهور هي أقل تنبؤاً وبالقوة.

موقع التضاد، تفسير وتحليل

إنّ الإجابة عن ثلاثة أسئلة مهمة وضرورية في باب التضاد تساعد المدراء على تحديد جهته ومعرفة موقعه، وهي:

١ ـ مع من يحصل التضاد؟

ربما يحصل التضاد بين الأفراد، أو في أعماق الفرد، أو بين الفروع والأقسام، و...

٢ ـ ما هو مصدر التضاد؟

ربما يكون التضاد ناشئاً عن المنافسة، النزاعات الفردية، خطط وبرامج المؤسسة، وغير ذلك.

٣ ـ ما هو مستوى التضاد؟

ربّما يوصل التضاد مدير المؤسسة والمجموعة المعينة إلى التدخل السريع والفوري لحسم النزاع ومعالجة الموقف، أو يكون التضاد كحد أدنى من ذلك. فعلى المدير التدخل السريع والفوري فيما إذا تعرّضت أهداف المؤسسة والجماعة إلى التهديد، أو الضرر

والخطر. أما إذا كان أقل من ذلك، كما إذا لم يكن هناك تفاهم بينهم وانسجام بين الأفراد، فلا داعي إلى التدخل الفوري والسريع لإنقاذ الموقف وحسم النزاع بين الأطراف المتخاصمة.

إنّ من أهم مسؤوليات المدراء في مؤسساتهم معالجة الموقف الحاصل من حالات التضاد من خلال حلّه، أو الحدّ منه. ولكنْ هناك أُمورٌ تفرض على المدراء إيجاد الأرضية وتنشئتها لظهور حالات التضاد في المؤسسات بهدف إظهار الكفاءة وتنمية القابليات لدى الموظفين فيها.

أما العوامل التي تساعد المدراء على إيجاد التضاد في المؤسسة، فهي:

١ ـ إذا كان ميزان إنتاج الموظفين في الحد الأدنى، وهم عارفون بذلك.

٢ ـ إذا خاف الموظفون من ارتكاب أعمال خطيرة وغير لائقة.

٣ ـ إذا انفعل الموظفون عند مواجهة بعض التصرفات والسلوكيات.

٤ ـ إذا انعدم الإبداع والكفاءة في المؤسسة.

أما الآليات والبواعث التي يمكن استخدامها لإيجاد التضاد[٦]، فهي:

١ ـ وسائل الارتباط:

وذلك من خلال استخدام الخطابات المبهمة والتهديدات من أجل رفع مستوى التضاد.

٢ ـ فتح باب التوظيف، ومنح المسؤوليات لوظائف شاغرة للأفراد من خارج المؤسسة:

وذلك من خلال زيادة الكادر الفني في المؤسسة، ومنح ذوي الكفاءات والاختصاص مسؤوليات ووظائف شاغرة للعمل، وكذا توظيف ذوي القيم والمبادئ، وأصحاب الفكر والتطوير لمشاريع المؤسسة باعتبارهم مختلفين عن الموظفين الموجودين حالياً في داخلها.

٣ ـ تطوير عمل المؤسسة وإعادة صياغة هيكلها العام، وذلك من خلال إضفاء طابع المسؤولية، وإعادة اختيار مسؤولي الفروع والأقسام التابعة للمؤسسة، وتغيير القوانين والقرارات، وتكثيف الجهود لإيجاد التلاحم والانسجام بين الموظفين، وإعادة بناء هيكلية المؤسسة؛ لإيجاد التوازن في الوضع الراهن فيها.

٤ ـ اختيار أشخاص من ذوي الفطنة والنباهة:

وهم المسمّون «بالنقادين» الذين يواجهون الأكثرية في تلك الفروع والأقسام.

استراتيجيات إدارة التضاد

ذكر المختصون والمعنيون في قسم الإدارة والبرمجة تكتيكات وأساليب عديدة لحلّ التعارض داخل المؤسسات، نشير إليها فيما يلي:

١ ـ جلوس المتخاصمين على طاولة واحدة، وحسم النزاع وجهاً لوجه بينهما.

٢ ـ إيجاد الهدف المشترك والموحد.

٣ ـ زيادة حجم الإنتاج، والموارد والمصادر النادرة.

٤ ـ العمل على إصدار الأوامر والقرارات الفورية واتخاذ الإجراءات اللازمة سريعاً.

٥ ـ تغيير النظام الداخلي والإنساني في المؤسسة.

٦ ـ عرض طلبات جديدة ونظام متكامل في التوظيف داخل المؤسسة.

٧ ـ نقل بعض الموظفين إلى أماكن أُخرى.

٨ ـ إيجاد مسؤوليات متوازنة ومنسجمة مع نظام المؤسسة.

وذكر «توماس» خمس استراتيجيات مهمة وأساسية أخرى لإدارة التضاد في المؤسسات هي:

١ ـ المنافسة[٧]

وهي الرغبة في حصول الفرد على مصالحه دون الاكتراث بأنّ فعله هذا يؤدي إلى التضاد مع مصالح شخص آخر.

٢ ـ تقديم الدعم والتعاون[٨]

وهي فرصة في ثبات كلا المتخاصمين على موقفه، في ضرورة حصول كل منهما على المصالح، مع رغبة كل منهما في تقديم الدعم والمساعدة للآخر مع رعاية خاصة له.

٣ ـ الاجتناب[٩]

وهو رغبة الشخص في العزلة أو مواجهة التضاد.

٤ ـ المساومة[١٠]

وهي محاولة الشخص منح الطرف الآخر أهمية خاصة وميزة، لكونه أفضل منه.

٥ ـ المصالحة[١١]

وهي اتفاق طرفي الدعوى في وقت محدد على الانسحاب والتراجع عن رأييهما من خلال إعطاء تسهيلات للآخر في مقابل ما يأخذه منه.

وتعد هذه الاستراتيجيات الخمسة مهمة جداً في إدارة التضاد، وحسم الخلاف والنزاع، ومن الضروري استخدامها في موقعها المناسب. لكن ينبغي الانتباه إلى موقع ونوع تلك الاستراتيجية المطلوبة[١٢].

ويعلم مما سبق أنّ التضاد كالسيف ذو حدين، يعتمد في النتيجة على: العامل ونوع العمل، وكيفية استخدامه. فإن كان التضاد في خدمة المصالح والأغراض الشخصية، ولأجل الانتقام، فهو مضر وغير مؤثر قطعاً. أما إذا استخدم لأجل الحفاظ على المصالح والأغراض العامة، وتطوير القدرات والمشاريع، وتنمية الكفاءات، فهو مفيد ومؤثر، وله معطيات كثيرة[١٣].

مدخل لقراءة عامة لنظرية الإمام الخميني

هناك مفاهيم ومصطلحات عديدة حول إدارة التضاد في فكر الإمام الخميني، يفيد بعضها نظرته السليمة والإيجابية حول مفهوم التضاد في الأمة وشرائحها الاجتماعية، وبعضها يحمل طابعاً سلبياً.

فالنزاع والتوتر والاضطراب، والتفرقة، والتنافر، والعنف هي مفاهيم ومصطلحات سلبية وضارّة في فكر الإمام الخميني حول التضاد.

واختلاف الآراء والأذواق، واختلاف رجال الدين في أبحاثهم، وخاصة في الأُمور الاجتهادية، هي مفاهيم ومصطلحات إيجابية بنّاءة وفاعلة، وهي تبعث النشاط والحركة في المجتمع في كافة المجالات؛ أمر ضروري ولازم في بنائه.

وبناء على هذه النظرة الخاصة للإمام الخميني، لا ينبغي إشاعة التضاد في الأُمة في الأزمات الحادة، بل إنّ الدعوة إلى الوحدة والانسجام والتلاحم بين مختلف طبقات الأمة وشرائحها الاجتماعية سيؤدي إلى نتائج أكثر إيجابية وفاعلية.

ونستلهم من فكر الإمام الخميني وكفاحه الثوري ضد الحكم الشاهنشاهي في إيران، وانتصار الثورة الإسلامية، والأزمة التي مرّت بها الثورة إبان الحرب المفروضة

عليها، أنه كان يوصي الأُمة الإسلامية ـ وفي محافل عديدة ـ بضرورة نبذ الخلاف والنزاع وعدم الفرقة.

ويعرض الإمام الخميني مثلاً مهماً وعملياً في بحث التضاد الجاد والبنّاء، وهو ضرورة ارتقاء الأبحاث والنقاش بين الجماعات المتخاصمة والتيارات الفكرية في الأمة إلى مستوى الأبحاث العلمية والفقهية الجادّة لطلبة العلوم الدينية والحوزات العلمية، وكيفية دفاعهم في أبحاثهم بقوة وحماس عن آرائهم وأفكارهم، لكن هذا لا يكون سبباً في المشاجرة والخصومة والعداء، بل يبتني على التعامل البناء والمثمر، فبعد انتهاء البحث والجدل، يعود كلُّ شيء إلى نصابه، ويعيشون في محيط واحد ودار واحدة، ويقيمون بينهم علاقات ودّية طيبة ومتينة.

ويعتقد الإمام الخميني أنّ اختلاف الأذواق، والتضادات والتناقضات الفكرية الموجودة بين التيارات الفكرية والسياسية والاجتماعية ينبغي أن تتخذ هذا الأسلوب، وأن لا يتحول إلى عداء شخصي وخصومة.

ويرى الإمام الخميني في نتيجة هذا البحث أنّ الخطر الذي يهدد المجتمعات البشرية هو وجود التناقضات وحالات التضاد غير المثمرة والبناءة التي تسوقها إلى العداء والخصومة، واختلاف الأذواق الشخصية أيضاً التي توقف حركة المجتمعات ونشاطها[١٤].

ويعتقد الإمام الخميني بضرورة نشر روح الحوار والبحث العلمي الحوزوي البنّاء في المجتمع، وعدم السماح أو إعطاء الفرصة لإيجاد الاختلاف والعنف بين شرائحه. ويعتقد أيضاً بضرورة نشر أُسلوب الأبحاث الحوزوية في المجالات السياسية والاجتماعية في المجتمع.

إنّ رفع الأصوات أثناء البحث العلمي الحوزوي بين طلبة العلوم الدينية في رأي الإمام الخميني لا يتبعه أي أثر للعداء أو الخصومة، فربما يتحاور الصديقان معاً في قضية مهمة معينة، يصل بهما الأمر إلى الصراخ وتقطيب الوجه أمام الآخر، ولكن بعد انتهاء البحث والنقاش، يعودان إخوة وأصدقاء كما كانوا، ولا يترتب عليه أثر بسبب ما صدر منهما، بأنك قلت كذا وأنا قلت كذا مثلاً، بل هما أخوان في هذا الحوار، والخلاف هو في الرأي[١٥].

بين الخلاف والاختلاف عند الإمام الخميني

امتلك الإمام الخميني رؤية شمولية ومتكاملة شملت الجوانب والمجالات العملية وغير العملية كافة حول إدارة التضاد في المجتمعات البشرية. وقد أطلق عدة مفاهيم ومصطلحات سلبية على التضاد، كالاختلاف والتوتر والاضطراب، والتفرقة والعداء والخصومة وغيرها. وأطلق مفاهيم ومصطلحات إيجابية وبناءة على التضاد، كاختلاف الآراء والأهواء، والأفكار، والاجتهاد.

ويعتقد الإمام الخميني ﵀ أنّ الاختلافات في التفكير والآراء هي ليست مفاهيم ومصطلحات عملية ومؤثرة فحسب، بل إنّ فقدانها في المجتمع هو دليل على نقص الفهم والشعور لدى الأمة.

ويمكن مشاهدة هذا الأُسلوب المنسجم والمتكامل في خطابه في (٢٧) أرديبهشت عام ١٣٦٧ هـ.ش بمناسبة عيد الفطر المبارك أثناء لقائه مسؤولي الدولة وذوي الرتب العالية السياسيين والعسكريين قائلاً:

هناك نوعان من التفكير، فينبغي أن يحصلا، وهناك رأيان، فينبغي أن يحصلا. ولتكن الأذواق والأهواء؛ ولكن اختلافها لا ينبغي أن يكون سبباً في عداء الناس بعضهم للبعض الآخر، بل تكون كالأبحاث الحوزوية، فهم عندما يتحاورون ويتباحثون في موضوع مهم، يرتفع صراخهم وصياحهم، حتى يتصوّر الإنسان أن بينهم عداءً وخصومة، ولكن بعد انتهاء البحث العلمي والحوار، يجلسون مع بعضهم إخوة متحابين.

فإذا لم يكن اختلاف في الأذواق والأهواء في مجتمع من المجتمعات فهو مجتمع ناقص، وإن لم يكن في مجلس اختلاف، فهذا المجلس ناقص أيضاً. فالاختلاف ينبغي أن يكون، وينبغي أن يكون اختلاف في الرأي، والبحث العلمي، والحوار بصوت مرتفع وصراخ، ولكن لا نكون في النتيجة فرقتين متخاصمتين، بل فرقتين متحابتين رغم اختلافنا في الرأي[١٦].

ومضافاً إلى ذلك، يعتقد الإمام الخميني أنّ الاختلاف أثناء تبادل الأفكار الاجتهادية والفقهية أمر ضروري في بث روح النشاط والحركة في نظام الحكم الإسلامي[١٧]. ودعا الأمة بمختلف أطيافها إلى اليقظة والفطنة وتفويت الفرصة على الأعداء؛ لكي لا يكون اختلاف الأُسلوب والعمل سبباً في الفرقة والخلافات السياسية،

وإيجاد التوتر والاضطراب في المجتمع.

إنّ منشأ جذور عوامل الاختلاف في رأيه هي حالات نفسية، فالثورة الإسلامية كانت ولا تزال تمرُّ بأزمات حادة وصراعات متناقضة عديدة، لكن العقل السياسي الناضج يفترض في هذه الحالة أن تنبذ الأمة بأطيافها وجماعاتها المختلفة الخلافاتِ كافة وتتناساها. وإنّ منشأ الخلافات في رأيه هو الإضرار والضربات الموجهة من أعداء الثورة في إيران، فقد سعى أعداء الإسلام دائماً ـ ومن خلال بثّ الفرقة والاختلاف ـ إلى الإطاحة بالثورات الإسلامية، وهم يعتقدون أيضاً بأنّ المشاركة الفعلية في الاعتقاد والأُصول والقيم الإسلامية والهدف النهائي هي موازين تخلق حالات التفاهم والانسجام، وهي أمر ضروري. فإذا فقدت الأُمة هذه الموازين والمعايير أطرافها المتخاصمة كافة فإنّ هناك أساليب وبرامج عديدة ينبغي استخدامها لإعادة هذه الأطراف المتخاصمة والأمة إلى مسارها الصحيح، وإلاّ فالأمر يقتضي هنا حسب رأيه ضرورة مواجهتهم في هذه الحالة.

لقد أكد الإمام الخميني ضرورة وجود التضارب في الآراء والاختلاف في التفكير، ولكن ينبغي احترام الموازين والتزام الحدود الشرعية في ذلك. بل، حتى في أصول الفقه أيضاً يرى ﷺ ضرورة نشر وتوسيع دائرة الفقه الجواهري، من خلال استخدام أساليب واستراتيجيات حديثة وعلوم عصرية جديدة، تحتاجها الحوزات العلمية في عصرنا الراهن[١٨].

يرى الإمام الخميني أنّ الاختلاف محطّم وهدّام، وأنّ على الجماعات وشرائح الأمة تحطيم مصالحهم الشخصية وسحقها بأقدامهم، وإن كان هناك اختلاف، فينبغي أن يكون خالصاً لله تعالى. ويرى أنّ الأبحاث العلمية والحوارات بين فئات الأمة ينبغي أن ترتقي إلى مستوى الأبحاث العلمية في الحوزات العلمية، وأنّ الأفراط والتفريط في هذا الجانب غير مثمر أبداً.

لقد تخوف الإمام الخميني من أمرين خطرين في المجتمع، أحدهما: عدم التناسي والاعتقاد بأنّ الأبحاث العلمية والحوار في الحوزات العلمية مبنية لإيجاد الخلاف.

وثانيهما: أن لا يكون اختلاف الآراء والأذواق سبباً في الخلافات السياسية العميقة، وعليه، فإنه يؤكد دائماً على رعاية الاعتدال في تعامل الأمة في حالات التضاد.

شمولية أنواع التضاد في المجالات المختلفة

ينبغي دراسة وتحليل أنواع عديدة من حالات التضاد والصراعات التي كانت محل اهتمام الإمام الخميني باعتبارها عناوين التضاد في مجالات مختلفة، شريطة أن يكون ذلك التضاد مصطبغاً بأشكال محلية وعالمية.

فبعض هذا التضاد شامل لشرائح الأمة بمكوناتها كافةً، أو بعض المؤسسات والقوى الاجتماعية، فإنّ شمولية هذا التضاد في المجتمع هو عامل يسوق الباحث في هذا الجانب إلى تلك الجهة لتحليلها ودراستها باعتبارها عنواناً للتضاد الشمولي الشائع في المجتمع محلياً.

وعلى كل حال، فإنّ للتضاد آفاقاً واسعة لا تنحصر في داخل إيران، بل له عوامل خارجية أيضاً، يمكن بحثها ودراستها أيضاً، كالتضاد الحاصل بين إيران الإسلامية والبلدان الأخرى.

ويمكن تقسيم التضاد بآفاقه الواسعة في رأي الإمام الخميني إلى قسمين أساسيين هما:

١ ـ التضاد الداخلي «المحلي».

٢ ـ التضاد بين البلدان «العالمي».

١ ـ التضاد الداخلي (المحلي)

أكد الإمام الخميني على ضرورة تلاحم الأمة ووحدتها وانسجامها، قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران وبعده، وحذر من خطر الأعداء في الداخل والخارج.

وبيّن أنّ الوحدة هي ضمان بقاء الإسلام وحياته، وأنّ انتقادات الأمة ووجهات نظرها من جهة ليس عائقاً أمام الوحدة والانسجام. ورأى أنّ وجود الخلافات بين بعض الأطراف في الأمة، كالحوزة العلمية والقوات المسلحة في مواجهة الأمة هي مؤامرة الأعداء، وهي مؤامرة خطرة ومضرة بمستقبل النظام الإسلامي، ودعا إلى التفاهم ووحدة الكلمة بين الحكومة والشعب، وضرورة التلاحم والدفاع من كل منهما عن الآخر[19].

إنّ على الأمة في رأيه مسؤولية مواجهة الانحراف والإعراض عن المشعوذين المفرّقين صفوفها، ومواجهة الشائعات والأكاذيب وفضح المخلّين والمتلاعبين بأمن الأمة بأساليب

سلمية، والسعي إلى هداية عوامل النفاق والفرقة[٢٠].

إنّ الثورة الإسلامية في إيران في رأي الإمام الخميني ليست مدينة لأحد، فإننا نضرب اليوم بعصا قوية على كثير من الأحزاب والليبراليين، ولكن البلد والثورة يفتحان كلا ذراعيهما وفي أي وقت لاحتضانهم[٢١].

لقد حذر الإمام الخميني الطلاب الجامعيين وأتباع المذاهب الإسلامية من خلال اعتماد الدين الإسلامي في الاستدلال والبرهان القوي في دعوته، من استخدام العنف مع أتباع المذاهب والأديان الأخرى كافة، وهو يرى أن أُسلوب الحوار والبحث العلمي هو النهج الذي يمكن أن يحل ويرفع كثيراً من الخلافات[٢٢].

وأكد الإمام الخميني على دور وسائل الإعلام في إيجاد التفاهم والانسجام بين مكونات الأمة، من خلال بيان الحقائق وعدم التعتيم الإعلامي في المجتمع[٢٣].

٢ـ التضاد بين البلدان العالمي

يرى الإمام الخميني أنّ تضاد البلدان والدول وتعارضها مع إيران يعود إلى حالة الخوف والقلق والتهيب من الجمهورية الإسلامية وعظمتها في المنطقة، فمنحوا هذا التضاد زخماً كبيراً وأهمية قصوى من الترقب والحذر، ويمكن مشاهدة هذا التضاد وتحليله من كلام الإمام الخميني في قالبين:

أ ـ تضاد البلدان الإسلامية مع إيران.

ب ـ تضاد الدول العظمى وسائر البلدان غير الإسلامية مع إيران.

أكد الإمام الخميني ـ الذي يعدّ أحد المنادين بوحدة الأمة الإسلامية ـ ضرورة وحدة البلدان الإسلامية وانسجامها، وتظهر تلك الدعوة في خطاباته الصادرة عنه قبل انتصار الثورة الإسلامية المباركة وبعده. وسعى من خلال تأكيده على وحدة الهدف والعدو المشترك، ومن خلال استراتيجية وحدة الكلمة الإسلامية، الدعوة إلى إيجاد موقف إسلامي موحد للبلدان الإسلامية تجاه العدو، وتحدي الدول الاستكبارية العظمى. ولكن قلق الحكام المأجورين في البلاد الإسلامية حال دون تحقيق هذا الهدف، وهو شعار الوحدة الإسلامية التي تحدث عنه الإمام الخميني وذلك بسبب تخوفهم من تعرض مصالحهم للخطر وضياع ثرواتهم[٢٤].

ثم وصف الإمام الخميني العلاقات بين الدول الاستكبارية العظمى وإيران بأنها علاقات استعمارية، وبيّن أنّ تلك الدول لو رفعت يديها عن مطامعها الاستعمارية، فحينها يمكن إيجاد علاقات وديّة وبناءة معها، ولكنها تسعى دوماً إلى استغلال الشعوب واستثمار خيراتها ومنها إيران، فالتضاد يبقى مستمراً وقائماً بينها وبين بلداننا وشعوبنا.

وشبّه الإمام الخميني تلك العلاقات بين الدول العظمى وإيران «بعلاقة الذئب والحمل الوديع» ولكنه يرى في نفس الوقت أنّ الاحترام المتبادل والسلوك الإنساني لتلك الدول يمكن أن يخلق أجواء مفعمة بالودّ والعلاقات الحسنة معها ومع غيرها كأمريكا وروسيا، وإنجلترا وفرنسا، وسائر البلدان غير الإسلامية عدا إسرائيل الغاصبة[٢٥].

واقترح الإمام الخميني لإدراة التضاد مع البلدان الإسلامية وغير الإسلامية آليات وأساليب عديدة، منها الكفاح والنضال، والمنافسة[٢٦] أو المصالحة[٢٧]، أو الدعم والتعاون[٢٨] في ظل ظروف زمنية محددة.

وأشار الإمام الخميني إلى جوانب عديدة من أنواع التضاد، والصراعات الحاصلة في أبعاد مختلفة، فهي لا تنتهي عند حدود معينة، وهي تضم جبهتين أساسيتين:

إحداهما: وجود الحكومات الظالمة والمستبدة الكافرة.

وثانيتهما: عظمة شوكة الإسلام وقوة المستضعفين.

إنّ الحرب القائمة اليوم في رأي الإمام الخميني ضد أنواع الظلم والجور والاضطهاد والفساد واللامساواة وحالات التمييز في العالم الشيوعي والرأسمالي، والحكام المترفين في البلدان الإسلامية، هي حرب مستمرة لا هوادة فيها، وهذا النوع من المواجهة والصراع ناشئ عن استعباد تلك الدول للشعوب والتبعية، فلا معنى للسلام أو التساوم معها.

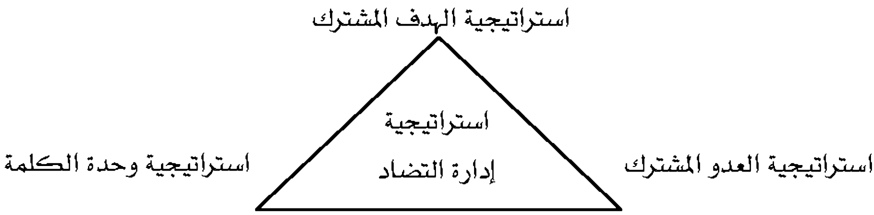
يقول الإمام الخميني معقباً على ذلك: إننا مستعدون في حرب الإسلام ضد الكفر العالمي، للتضحية بكل ما لدينا، دون التوقيع على معاهدة الكفر والشرك أو التساوم عليها[٢٩].

استراتيجيات إدارة التضاد

استخدم الإمام الخميني لانتصار الثورة الإسلامية في إيران ووصولها إلى أهدافها السامية عدة استراتيجيات في إدارة التعارض الحاصل بين الأفراد والجماعات في الداخل،

والشعوب المسلمة في الخارج. وسعى من خلال بياناته إلى إيجاد وحدة الصف الإسلامي لدى الشعب الإيراني والشعوب المسلمة الأخرى. وكان يرى أنّ الأُسلوب الوحيد في تحقيق هذا الهدف، هو: محاربة النفس الرحمانية للنفس الشيطانية على الصعيد الفردي، وغلبة الإسلام على الكفر العالمي في إدارة التضاد الباطني الفردي والجماعي.

وأكد الإمام الخمينيﷺ على ثلاث استراتيجيات مهمة في إدارة التضاد في التعامل والسلوك، يمكن رسم هذه الاستراتيجيات في مثلث ثلاثي الأضلاع وهي:



١ـ استراتيجية الهدف المشترك

يعتقد الإمام الخميني أنّ المحافظة على الإسلام وتقويته، وكذا الجمهورية الإسلامية، هو الهدف المشترك لأطياف الأمة وشرائحها الاجتماعية كافة، وأفاد أن إدارة التضاد والخلافات الفردية والجماعية بين الأطراف المتخاصمة يتم عبر التفاهم بلغات مختلفة ومتنوعة[٣٠].

وقد أكد الإمام الخميني أيضاً على الهدف النهائي لقيام الثورة الإسلامية في إيران، وهو: تطبيق الأحكام الإسلامية وقيام الدولة الإسلامية. وقد ظهرت بوادر وإشعاعات هذه الثورة في بداية التحديات والمواجهة وانتصار الثورة ضد النظام الملكي البهلوي، في الوصول إلى الهدف النهائي وهو إقامة الحكومة الإسلامية.

وأوصى الإمام الخميني الأمة بأطيافها بضرورة نبذ الخلافات، وإن كانت هناك خلافات، فلا ينبغي أن تتخذ لها طابعاً شخصياً، بل ينبغي أن تنطوي هذه المصالح الخاصة تحت شعاع المصالح العامة وهو الإسلام.

وبعد أن رسم الإمام الخميني هذا الهدف المقدس، دعا الأمة إلى ضرورة التزامه، وجعله نبراساً ودليلاً لها في ثورتها ضد النظام الملكي البهلوي الشاهنشاهي قبل انتصار

الثورة في إيران، وكذا بعد انتصارها، وأن تعدّه معياراً ونموذجاً للاقتداء ونبذ النزاعات والخلافات، أو محاربة الجماعات الأُخرى التي تمتلك أهدافاً غير إسلامية[٣١].

٢ـ استراتيجية العدو المشترك

بيّن الإمام الخميني أهمية الخطر العدواني الخارجي والتهديدات المستمرة ضد النظام الإسلامي في إيران. ودعا إلى إيجاد الانسجام والتلاحم بين أطياف الأمة وشرائحها الاجتماعية.

لقد فضح الإمام الخميني ـ منذ اندلاع الثورة الشعبية العارمة في إيران ـ التصرفات والممارسات اللاإنسانية واللاإسلامية للنظام الطاغوتي الشاهنشاهي الحاكم في إيران، ووصفه بأنه السبب الأساسي في تخلّف الأمة ومناهضته الإسلام، ودعا الشعب الإيراني إلى تحدي الحكم القائم آنذاك وضرورة إزالته. وكان يرى من خلال ثورته ضد النظام البائد أنّ هذا النظام هو العدو المشترك للشعب الإيراني المسلم. ثم دعا الشعب الإيراني بمختلف أطيافه وفئاته الاجتماعية والحوزات العلمية إلى نبذ الخلاف في التصرفات والآراء، والنضال ضد عدوهم المشترك وهو النظام البلهوي، وأن لا تكون الخلافات الجزئية الصغيرة مضيعة للأمة، أو التغاضي عن العدو المشترك[٣٢].

وقد نجحت هذه الاستراتيجية في حلحلة التضاد القائم في المجتمع، وحل القسم الأعظم من المعاناة والمشاكل الداخلية للأمة بمذاهبها وتعددياتها الفكرية والثورية كافة، وتعبئة الطوائف والمذاهب اللاإسلامية أيضاً في تحدي العدو المشترك ومواجهته.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية ـ ومن خلال تفهّم الإمام الكامل للوضع العالمي، وخطر المنافقين، والدول الاستكبارية وعلى رأسها أمريكا على أنها هي العدو المشترك للشعب الإيراني المسلم ـ دعا الجماعات كافة إلى التلاحم والانسجام، وتفويت الفرصة على العدو المشترك، ومواجهته.

وقد استخدم الإمام الخميني استراتيجية العدو المشترك نفسها، في دعوته إلى ضرورة وحدة البلدان الإسلامية وتلاحمها، وحذّرها من خطر الأعداء المتمثل بالدول العظمى وإسرائيل على أنها العدو الأول والخطير للإسلام، ودعاهم إلى مواجهته ونبذ الخلافات الجانبية والهامشية[٣٣].

٣ ـ استراتيجية وحدة الكلمة

استخدم الإمام الخميني مصطلح وحدة الكلمة في تصريحاته كثيراً لإيجاد نوع من التفاهم والوحدة بين شرائح الأمة، وأكد كثيراً على هذه الاستراتيجية المشتركة. وقد وضع تعريفاً لمصطلح وحدة الكلمة في بدء انتصار الثورة الإسلامية في إيران قائلاً: «إنّ إسلامية وحدة الكلمة في بلد ما تعني: أنّ رئيس الجمهورية الذي يشغل أعلى منصبٍ في الدولة بحسب الاعتبار هو متساوٍ مع من هو أقل رتبة منه، لا لأنه يخاف منه، ولا يتوقع أبداً أن يخاف هذا منه، نعم: هذا هو الإسلام».

ودعا الإمام الخميني الأمة وشرائحها الاجتماعية كافة والأقليات الدينية أيضاً إلى وحدة الكلمة قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران وبعده.

وتضمّن تعريفه «لوحدة الكلمة» نوعاً من التلاحم والانسجام والاتحاد، وعدم خوف فئة من الفئة الأخرى في المجتمع، بل عليهم السعي للوصول إلى الهدف المشترك. وكان الإمام الخميني يرى أنّ «وحدة الكلمة» هي رمز انتصار الثورة الإسلامية وسرّ نجاحها، وأنّ بقاء الإسلام واستمراره يكمن في حفظ «وحدة الكلمة»[٣٤].

إنّ هذه الاستراتيجية في فكر الإمام هي التي توصلنا إلى الهدف المنشود، وهو تطبيق الأحكام الإسلامية في الجمهورية الإسلامية، وعلى شرائح الأُمة أن لا تعتقد أنّ انتصار الثورة معناه القضاء على التلاحم والانسجام بين أفرادها والجماعات المختلفة[٣٥]. وكان يرى أن الأعداء المنهزمين والمنافقين يمثلون خطراً حقيقياً للنظام الإسلامي، ودعا الشعب الإيراني والأمة الإسلامية إلى حفظ الكلمة وتقوية أواصر الإسلام بين آونة وأُخرى.

نهاية المطاف وخلاصة المقال

في عالم مليء بالعنف والصراعات، والتجاذبات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي ألّمت بالأمة في معتركها، وفي مجتمع متفاعل ومملوء بالحيوية والنشاط والتعددية، واختلاف وجهات النظر، وتضارب الآراء والأفكار، وتنوع الشخصيات والمصالح، كانت هناك حاجة ماسة وشديدة إلى صياغة مشروع وأُنموذج حضاري ومتكامل يتم في ضوئه إدارة هذه التنوعات والتناقضات، وحسم النزاعات والخلافات أكثر من أي وقت آخر.

إنّ التعددية الفكرية والسياسية والاجتماعية في الأمة فرضت هذه الضرورة إلى هذا المشروع والأُنموذج المثالي في إدارة التضاد ليشمل المجالات كافة في قالب نظام قيمي ومعنوي ينسجم مع أُطروحة الأمة، وكان الإمام الخميني نموذجاً تكاملياً في المجتمع الإسلامي من خلال أفكاره وآرائه المستجدة في المجالات الاجتماعية وغيرها. فالالتزام بفكره البنّاء، وسيرته العملية في الجوانب الفردية والجماعية، ومستوى المؤسسات على الصعيد المحلّي والعالمي يمكن أن يرفع كثيراً من التناقضات والتضاربات، وتشتت الأفكار والآراء في مجالات عملية في الأمة، وتؤدي دوراً إيجابياً ومهماً في إدارة التضاد.

لقد كان فكر الإمام الخميني حول إدارة التضاد مبنياً على أُصول ومعايير، يمكن استعانة المعنيين بأمر الإدارة بها، وكذا المسؤولين والمدراء وطبقات الأمة وشرائحها الاجتماعية كافة .

وسيكون لهذه الأسس والموازين التي بيّنها الإمام الخميني وصاغها في قوالب عملية موضوعية منسجمة، معطيات سلوكية وتعاملية ناجحة في المجالات والأصعدة المحلية والعالمية كافةً.

الهوامش

(١) اليزدي، ـ يزدان آبادي، أحمد، مديرية التعارض١٣٧٩هـ . ش، طهران دار النشر في جامعة طهران:٧ ـ ٨

(٢) ميركمالي، السيد محمد، مديرية التعارض، فصلية علم الإدارة :٤٨ العدد١٩، طهران دار النشر معهد المديرية في جامعة طهران ، ١٣٧١.

(٣) Plunkett, 1997, p. 483.

(٤) Plunkett, 1997, p. 483.

(٥) Plunkett, 1997, p. 488.

(٦) Robbins, 1994, p,513 .

(٧) Competing.

(٨) Collaborating.

(٩) Avoiding.

(١٠) Accommodating.

(١١) Compromising.

(١٢) Gordon, 1997, p.338.

(١٣) ج٨، ص١٨.

(١٤) ج٨ ، ص١٨.

(١٥) ج٢١، ص٤٧.

(١٦) ج٢١ ، ص ٤٧.

(١٧) ج ٢١، ص١٧٦.

(١٨) ج ٢١ ، ص٣٨٠.

(١٩) ج ١٤، ص١٩٩، ج١٦، ص٢٦، ج١٣، ص١٠٥.

(٢٠) ج١٧، ص٣٢٦، ج١٤، ص٤٩.

(٢١) ج٢١، ص٢٨٦.

(٢٢) ج١٠، ص٨١.

(٢٣) ج١٢، ص٢٨٤.

(٢٤) ج١٧، ص٢٥٩، ج١٣، ص١٣٠، ج٥، ص٨٢.

(٢٥) ج١٧، ص٣٦٠، ج٥، ص٤١٨، ج١٨، ص٢٧٦.

(٢٦) ج٥، ص٤٢٥، ج٢١، ص٩٦.

(٢٧) ج٥، ص٤١٩ و٤٢٠ و٢٠٥ و٤٣١ و٣٨٠ و٢٠٧ و٤٤٧ و٤١٥، ج١١، ص١٢٣.

(٢٨) ج٥، ص٤٨٨، ٢٣٤ و٨، ج١٩، ص٩٤.

(٢٩) ج٢١، ص٦٨، و٢٨٤ و٩٥ و٩٨، ج١٨، ص١٣٤.

(٣٠) ج٨، ص٤٤٦، ج٩، ص٤٢٨.

(٣١) ج١٥، ص٤٥١، ج٩، ص٨٤، ج٧، ص١٠١، ج٢٠، ص٢٣٠.

(٣٢) ج٩، ص٢٢٢، ج١١، ص١٣٦.

(٣٣) ج١٩، ص٢٨، ج١٧، ص٧٣.

(٣٤) ج٦، ص١٩٤.

(٣٥) ج٨، ص٥٠٤، ج١٧، ص١١٤.

النظام الأخلاقيّ وتطوير الطاقات البشرية

د. حسين خنيفر (*)

مقدمة

لا شكّ في أنّ جميع أفراد البشر يَميلون إلى الخير والصّلاح، وكلّ منهم يَرغب في لَعِب دَور مؤثّر وبنّاء في النظام المذكور، وكلّ يتمنّى أن تكون له وُجهة واتّجاه خاصّ به. وقد بدأ الاهتمام بالمُجتمع الأخلاقيّ والفكر الأخلاقيّ والرّؤى الأخلاقيّة، بدأ قبل الميلاد بعدّة قرون، وتُعتبر عمليّة تقييم (الأبعاد الأخلاقيّة) الخاصّة بالكوادر البشريّة جزءاً حسّاساً ومُهمّاً من المسائل والشؤون الإداريّة. لذلك فإنّ الحصول على المعلومات الخاصّة بأداء الكوادر البشريّة سواء أكانت جيدة أم سيئة، ونسبة ذلك إلى نظام أخلاقيّ مُعيّن، يُمكنه أن يُؤثّر في إحساسهم بالرّضا.

إنّ الأخلاق والمسؤوليّة الاجتماعيّة واللتيْن يُمكن تعريفهما بـ(المشروع واللامشروع) القيميّ. الفلسفيّ، ومعيار اختبار الصحّة والخطأ في سلوك الشخص والآخرين والمُجتمع، هما من البحوث التي اهتمّ بها العُلماء بشكل عامّ، وعُلماء الإدارة بشكل خاصّ في العالم في العقديْن الماضييْن، وإن كان الموضوع المذكور هو موضوع قديم يرقى إلى ما قبل ميلاد المسيح عليه السلام. وقد تمّت كتابة العديد من المقالات وتأليف الكثير من الكُتُب بهذا الشأن، وناقشها أصحاب الرّأي والنّظر في عدّة مؤتمرات.

وفي الحقيقة، كان موضوع النظام الأخلاقيّ للحياة الاجتماعيّة والمهنيّة والعمليّة منذ آلاف السنين، موضوع بَحث في الكُتب المقدّسة والأمثال والنصوص الأدبيّة القديمة، بل ويُمكننا القول بأنّه وُجِدَ مع وجود الإنسان على الأرض، أي منذ أن قامَ الشيطان الرّجيم بإغواء آدم وحوّاء عليهما السلام على أكل الثمرة المُحرّمة.

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران، متخصّص في علم الإدارة.

وتعدّ السعادة في الحياة الماديّة والمعنويّة للإنسان والأخلاق وامتلاك أفراد البشر لنظام أخلاقيّ يتضمّن الفضائل الأخلاقيّة، تعدّ ركناً رئيساً من أركان الإدارة القيميّة كذلك، وقد بيّنَ القرآن الكريم العديد من الشواهد والأمثال عن المحاسن والمساوئ وتأثير كلّ من تلك الأمثلة في إخفاق أو نجاح أيّة أمّة من الأمم السابقة، والتي سنُشير إليها خلال سطور هذه المقالة، ولا شكّ في أنّ أجملها وأشملها وأعظمها هي ما قاله النبيّ ﷺ والذي أصبحَ أساس النظام الأخلاقيّ للمجتمع إلى جانب العناصر الأخرى (الحكومة والناس والعمل والإبداع والعلاقات الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة)، بل إنّ أساس بعثته وإرساله إلى الناس كافّة قائم على النظام الأخلاقيّ، حيث قال ﷺ: «إنّما بُعِثتُ لأُتمم مَكارِم الأخلاقِ».

وقد اهتمّ الدين الإسلامي الحنيف الذي أشارَ إليه آية الله الشيرازي بقوله: إنّه أسّسَ إدارة الأخلاق وأقامَ النظام الأخلاقيّ؛ اهتمّ بهذا الموضوع المهمّ خاصّة فيما يخصّ العلاقة المنطقيّة بين النظام الأخلاقيّ وتوسيع وتطوير المصادر البشريّة. ويُسلّم العلامة الشيرازي في بحوثه الفقهيّة الاختصاصيّة كأُصول الفقه، أنّه إذا كان الفقه يتألّف من عشرة أقسام، فإنّ قسماً واحداً منه يتعلّق بالمسائل الشرعيّة، بينما تتعلّق الأقسام التسعة الأُخرى بالإدارة التي تشكّل أخلاق المسؤولين والبيئة الاجتماعيّة الجزء الأكبر منها، والتي لها تأثير كبير على الأفراد.

ومن أهمّ الخصال والمميزات المطلوبة في الدين الإسلاميّ الحنيف للمُدراء اللائقين من أجل خَلق منظمة نشيطة، هو نَشر الأخلاق في الكوادر البشريّة مُستندة في ذلك إلى روح التوكّل على الله سبحانه، والثقة، وإيصال الكوادر الإنسانيّة الفعّالة.

وكذلك فإنّ أحد الأركان الأساسيّة للسعادة في الدين الإسلاميّ المُبين، سواء في الحياة الماديّة أم المعنويّة، الأخلاق والفضائل الأخلاقيّة؛ لأنّ الأخلاق السامية ـ وفي ضوء المحاسن الأخلاقيّة ـ تؤدي إلى تقوية العلاقات الاجتماعيّة.

أزمة النظام الأخلاقي في الكادر البشري الغربي

هذا من جهة، أمّا من الجهة الأُخرى، فقد تمّ البَحث والتمحيص في موضوع النظام الأخلاقيّ في إدارة الكوادر البشريّة بشكل جيّد في عقد الثمانينيّات في الغرب، لكنّ

الفضائح التي وقعت في أسواق البورصة الأميركيّة وعمليّات الاختلاس والغشّ التي شاعت في المُجتمع، أدّت كلّها إلى تسمية عَقد الثمانيّنيات بـ«عَقد الجَشع Greed period». وبسبب الابتعاد عن النظام الأخلاقيّ وسوء استخدام الأخلاق واستغلاله، فقد تعرّض العديد من الأنظمة إلى الهجوم والانتقاد، وادّعى المُنتقدون أنّ شيوع حالة الجشع والوصوليّة والإسراف وانتهاك المبادئ الأخلاقيّة في الحياة العصريّة، كلّها تعود إلى أساليب إدارة الكوادر البشريّة التي تَفتقر للنظام الأخلاقيّ المَكتوب والمسؤول في عمليّة التسويق وعَرض الخدمات والمنتوجات. وقبل عَقد الثمانيّنيات كذلك، قامَ أحد الباحثين ويُدعى (هارت Bum Hart) في أوائل عَقد السّبعينيّات، ومن خلال كتابه الكلاسيكيّ، قامَ بنَقد صريح وبنّاء حول إدارة الكوادر البشريّة الغربيّة، ودعا إلى إعادة بَحث ودراسة عمليّات إدارة الكوادر البشريّة وإيجاد أساليب جديدة في النظام الأخلاقيّ، فواجهَ عندئذ ثمان مشاكل أساسيّة تتعلّق بالأنظمة والصناعات والخدمات في الغرب، وهي:

- الرّشاوى والهدايا.
- التمييز في الأسعار والتسعير غير المُنصِف.
- الدّعايات الكاذبة.
- النشاطات التنافسيّة المُجحفة.
- مُخادعة المشتري.
- تواطؤ واشتراك المتنافسين في وَضع الأسعار.
- غياب عامل الصّدق وإجبار الكوادر البشريّة على عَقد وإبرام العقود الكاذبة.
- غياب العدالة والإنصاف في تشغيل المُستخدَمين.

وقد يبدو للوهلة الأولى أنّ هذه المشاكل هي مشاكل تتعلّق بعَقد الستينيّات، إلاّ أنّ الباحثين بعد ذلك أثبتوا أنّ غياب النظام الأخلاقيّ في ما يتعلّق بالكوادر الإنسانيّة والتنظيميّة قد تسبّب في ازدياد وتفاقم تلك المشاكل، على الرّغم من أنّنا دخلنا الألفية الثالثة مع الأخذ بعين الاعتبار تأكيد المبادئ والتعاليم الأخلاقيّة في مُختلف المذاهب والأديان دائماً على أهميّة وضرورة سيادة النظام الأخلاقيّ وصِدقيّة الأعمال، وأنّ أعمال الفَرد هي في الواقع إحدى الخيارات المُتعدّدة التي تواجهه. إنّ تقييم أيّ من تلك الخيارات، بمَعنى اختبار النقاط الإيجابيّة والسلبيّة من وُجهة نَظر الفَرد أو أصحابه، يُبيّن أنّ تلك

الخيارات تُشكّل نواة المشاكل في إطار القرار الأخلاقيّ. وتأخذ الأبعاد المحوريّة لمسألة النظام الأخلاقيّ بعين الاعتبار، كذلك الأبعادَ الأُخرى، مثل السلامة في العمل ونوع الحياة العمليّة ونمط استخدام وتسويق الطاقة العمليّة (الكوادر البشريّة) وخاصّة النساء، وهي مسألة طالما تمّ الاهتمام بها.

ما معنى الدور الأخلاقي في بناء الكادر البشري؟

إنّ للنظام الأخلاقي علاقة وثيقة بالجوّ الأخلاقيّ السائد في المُجتمع وتنظيمه، حيث يتشكّل من خلال الاهتمام بهذيْن العامليْن، وفي تعريف ذلك يُمكن القول: إنّ النظام الأخلاقيّ والجوّ الأخلاقيّ والقيميّ في أيّ نظام يُشير إلى مجموعة من القيَم والأساليب والعقائد والإجراءات السائدة على الإجراءات والخيارات والقرارات في النظام المذكور، بحيث يُوجِد بيئة تُسمّى ببيئة الطمأنينة وتفادي الشكّ.

من هنا، فإنّ «ثقافة النظام» لها علاقة وثيقة ومباشرة بالقيَم والأخلاقيّات. إنّ الثقافة والقيَم والأخلاقيّات الخاصّة بالنظام المذكور هي قويّة وثابتة، بحيث يبقى الأفراد المُهمّين على حالهم حتى مع تجديد الهيكليّة والتغيير، ولا يتعرّضون لتأثير نتائج التغييرات بشكل كبير أو واسع. وبعبارة أُخرى، فإنّ البيئة الأخلاقيّة أو جوّ النظام سيكون بمثابة أساس وأرضيّة لقرارات النظام في إطار ذلك.

وبصورة عامّة، يبدو أنّه بالإمكان تقسيم أهمّ القيَم الأخلاقيّة للنظام إلى أربعة أقسام، هي:

١. الصِّدق: ويُقصَد به الشفافيّة، لكن ليس بمَعنى الإفشاء ونَشر جميع التفاصيل.

٢. الإخلاص والأمانة: ويُقصَد بذلك الوفاء، لكنّ ذلك قد تُقابله أحياناً نقاط أُخرى (مثل الإخلاص في مُقابل القانون أو المشتري أو المُجتمع، وإن كان يتعارض في الظاهر في بعض الأحيان مع الوفاء للنظام).

٣. الاحترام والاهتمام: ومعناه التأثّر إزاء الاختلاف والتنوّع، لكن مع الالتزام بالمعايير المذكورة.

٤. الإنصاف والعدالة: ويُقصَد به التعامل والتصرّف بشكل عادل ومتساوٍ مع الجميع، لكن مع بعض الاختلاف (كالتشجيع والترغيب) فيما يتعلّق بالأشخاص الذين

يمتلكون أداءً جيّداً.

أمّا المُتوقَّع من إدارة الكوادر البشريّة فهو أن تكون محوراً لأخلاقيّات النظام، وأن تضمن إشاعة وتعميم القيَم والمعايير الأخلاقيّة في النظام المذكور، مع الاعتماد على أنظمة الكوادر البشريّة التي تنسجم والأساليب التعليمية الضروريّة. ويُتوقَّع كذلك من مُدراء الأنظمة والمؤسسات أن تكون لهم الشجاعة الأخلاقيّة الكافية في الالتزام بالأخلاقيّات ومراعاتها (من قِبلهم ومن قِبل موظّفيهم والعاملين لديهم) على جميع المستويات وفي جميع الجوانب.

وتُمثّل الشجاعة الأخلاقيّة نقطة محوريّة، بحيث يتقبّل المُدراء المخاطر برغبتهم واستعدادهم الذهنيّ اللازم لقبولها، وذلك في إطار المبادئ (القيَم) لكي لا تُصبح الأخلاقيات هي الضحيّة. ويتطلّب القيام بهذا الدّور ثقافة خاصّة ومتأصّلة، هذا وتهدف هذه المقالة إلى بيان النظام الأخلاقيّ والاتّجاه نحو المصادر الإنسانيّة من منظاره.

خلفيّة البحث عن الموضوع

ظهرَ موضوع النظام الأخلاقيّ والأخلاق التنظيميّة وتأثيرات ذلك على بقيّة الأنظمة الأُخرى، وخاصّة الجزء الحيويّ منها، ونَقصد (الكوادر البشريّة) التي يُقال: إنّه لا بدّ من الاهتمام بها لتطويرها باسم دورة الحياة التنظيميّة في الوقت الحاضر وفي نهاية القرن العشرين وبداية الألفيّة الثالثة؛ ظهر هذا الموضوع في الإدارة التجاريّة والصناعيّة والدراسات التنظيميّة، والتي أشرنا سابقاً إلى أنّ مَصدرها كان الأخلاق، وفلسفة الأخلاق واللذين يعدّان جزءاً من عالم الفلسفة. لكنّ أكثر المصادر الموثوقة في هذا المَجال هي ما يتعلّق منها ببحوث (سقراط).

دراسة حالة ـ نموذج للفكر الأخلاقيّ عند سقراط

يُمثّل النموذج أدناه أوضاعاً وحالات مرّ بها سقراط (شيخ الشيوخ وأبو الفلسفة الأخلاقيّة)، وفقاً لِما ذُكِرَ في كتاب محادثات لأفلاطون بعنوان (كرايتون)، حيث أشارَ سقراط في البدء إلى بعض النقاط الخاصّة بالمَوقف اللازم اتّخاذه، والمُتعلّق بأحد قراراته الخطيرة الخاصّة بهروبه من السّجن.

أوّلاً: لا يَجب أن يكون اتّخاذ القرار على أساس العواطف والأحاسيس، بل لا بدّ من بَحث المسألة والاستعانة بأفضل الاستدلالات. ولا بدّ لنا كذلك من أخذ جميع البيانات بعين الاعتبار دون زيادة أو نُقصان، وتركيز أذهاننا على هذا الموضوع، فمسائل من هذه الشاكلة يُمكن البتّ فيها بواسطة العَقل، ولا بدّ من انتهاجه لهذا الغَرض.

ثانياً: لا يُمكننا الإجابة عن مثل هذه الأسئلة من خلال الاعتماد على ما يُفكّر به عامّة الناس، إذ يُمكن للناس أن يخطئوا؛ لذلك لا بدّ لنا من أن نَسعى للحصول على جواب يُمكننا اعتباره جواباً صحيحاً. لهذا يَجب علينا أن نُفكّر بشكل مُستقلّ، وبالتالي عدم ارتكاب كلّ ما يُمكن اعتباره خطأً من الناحية الأخلاقيّة. إنّ السؤال الوحيد الذي يَجب علينا الإجابة عنه هو: هل إنّ ما يُقتَرَحُ علينا هو صواب أم خطأ؟ وليس التفكير بما سيَحصل لنا أو ما سيَعتقده الناس إزاءنا، أو بما نَشعر أو نُحسّ به إزاء ما حدث.

وفي النهاية، وبعد بيانه لهذا الموضوع، يُحاول (سقراط) من خلال الاستمرار في البَحث المذكور وعَرض استدلال ذي ثلاثة أوجه، يُحاول أن يُثبت أنّه لا يَجب عليه انتهاك القوانين من خلال هروبه. وأمّا أوجه الاستدلال المذكور فهي:

الوَجه الأوّل: لا يَجب علينا أبداً إيذاء أيّ شَخص، ففرار (سقراط) يَعني الإضرار بالحكومة؛ لأنّه بذلك انتهكَ قوانينها وتجاهلها ولم يُبالِ بها.

الوَجه الثاني: إذا أمكنَ للشخص العيش في بَلَد ما مع قدرته على الهروب منه، فإنّه بذلك يُوافق على طاعة قوانين ذلك البَلَد والالتزام بها ولو بشكل ضمنيّ، لذلك فإنّ فراره يَعني تَجاهله لتلك الموافقة، وهو عمل لا يَجدر بأحد القيام به.

الوَجه الثالث: إنّ مكانة المُجتمع أو الحكومة ومنزلتهما هي كمكانة ومنزلة الوالديْن والمُعلّم، إذاً لا بدّ من طاعة الوالديْن والمُعلّمين[1].

وفي كلّ واحد من تلك الاستدلالات يَصل سقراط إلى قاعدة أو مبدأ أخلاقيّ، وبعد التأمّل، يَعترف هو وصديقه (كرايتون) بتلك المبادئ أو القواعد؛ والتي منها:

١ـ لا يَجب علينا إيذاء أحد.

٢. لا بدّ لنا من الوفاء بوعودنا.

٣. تَجب طاعة الوالديْن والمسؤولين واحترامهم.

وفي كلّ فقرة من تلك الفقرات يَستخدم قضيّة أُخرى، تتضمّن بيان حقيقة ما، ثمّ

يقوم باستخدام تلك القاعدة أو المبدأ في القضيّة المطلوبة، وكالتالي:

أ) إذا هربتُ (من السجن) فإنّني سأُلحق الأذى بالحكومة.

ب) إذا هربتُ فإنّني سأنقض عهداً (قطعته على نفسي).

ت) إذا هربتُ فلن أكون مُطيعاً لوالديّ وأُستاذي.

عندئذ يَصل (سقراط) إلى استنتاج يتعلّق بما يَجب عليه فعله في حالته تلك.

هذا نموذج بارز للاستدلال في الموضوعات الأخلاقيّة تمّ تصويره بشكل رائع هنا.

وللكوادر البشريّة والمُدراء علاقة بموضوع الأخلاق والأخلاق التنظيميّة والمسؤوليّات المُتعلّقة بها من نواحٍ عدّة، إذ إنّ القرارات المُتداولة التي يتّخذها المُدراء، مثل تقسيم العمل والتنظيم وتعليم وتدريب الكوادر البشريّة واستخدام التقنيّة والتحكّم بالميزانيّة والتشجيع والترغيب، والتنبيه والإخطار، وما شابه ذلك، كلّها تؤثّر سلباً أو إيجاباً على آراء وشخصيّة وسلوك الكوادر البشريّة الحاليّة والآتية. فالأهداف والسياسة الطويلة الأمد للمنظمات، مثل توفير الأُسس والأرضيّة المناسبة والمتكافئة للاستفادة من الفُرَص المختلفة الخاصّة بالأعمال والحِرَف والإبداع، وإيجاد روح التأمّل والفِكر والبَحث في الأفراد، كلّها لها علاقة وثيقة بعمليّة إصلاح وتنظيم المجتمع، ولهذا السبب فإنّ القرارات والبرامج - وفي لحظة انعقادها - تتطلّب الأخذ بعين الاعتبار الكثير من الملاحظات، بحيث إذا لم تلتزم الكوادر البشريّة والمُدراء بالأُصول والمبادئ الأخلاقيّة التنظيميّة فإنّ ذلك سيؤدي إلى وقوع كارثة إنسانيّة ذات أبعاد فرديّة واجتماعيّة.

ولذلك، أصبحَ مُصطلح الأخلاق الذي يمتلك خلفيّة حضارية ودينيّة، أصبح اليوم أحد المكوّنات الاستراتيجيّة للسلوك، بحيث يُطلَق على تلك المجموعة من المبادئ أو العمليّات الاستدلاليّة الخاصّة بالكَشف عمّا يُقرأ بشكل صحيح أو غير صحيح، أو عن نسبة الشيء إلى شيء آخر، سواء أكان أفضل أم أسوأ منه[٢].

ويعتقد ريتشارد دفت (Richard Daft) أنّ الأخلاق عبارة عن قاعدة مبادئ أخلاقيّة وقيميّة تتحكّم في السلوك الشخصيّ أو الفرديّ بعناوين صحيحة أو خاطئة. أو بعبارة أخرى، هي نظام أخلاقيّ لإدارة الكوادر الإنسانيّة الخاصّة بمبادئ وقواعد القيَم التي تقود قرارات وسلوك المُدراء وما إذا كانت صحيحة أو خاطئة. وفي الواقع فإنّ الأخلاق تقع ضمن إطار إدارة تتناول المشروع واللامشروع في اتّخاذ القرار أو العَمل،

فتشجّع المُدراء على اتّخاذ القرارات أو العمل العقلائيّ والخير والحَسن والجيّد، وتحول بينهم وبين اتّخاذ القرارات أو السلوك غير المنطقي أو الشرّ أو القبيح أو السيّئ.

والأخلاق في النظام ـ وكما أشرنا ـ تتبع من علم الأخلاق والفلسفة، وعلم الأخلاق هو عبارة عن البَحث والتقصّي في السلوك البشريّ بالشكل المطلوب[٣].

الأخلاق وفلسفة الأخلاق

تُعد الأخلاق فَرعاً من الفلسفة وجزءاً منها، وهي تشمل فلسفة الأخلاق أو الفِكر الفلسفيّ الخاصّ بالأخلاق، والمسائل الأخلاقيّة، والأحكام الأخلاقيّة.

وتَبرز فلسفة الأخلاق عندما نجتاز من مرحلة أوليّة إلى مرحلة أُخرى، حيث تصبح القيَم في تلك المرحلة قيماً داخليّة، ويُنظر إليها عَبر المفاهيم الدقيقة والشاملة، والوصول إلى حقيقة مَفادها أنّها جميعاً عبارة عن عوامل أخلاقيّة مُستقلّة [٤].

ومن هذه المرحلة ـ كما يدّعي بعض أصحاب الرّأي المتأخّرين ـ فإنّ أهمّ سلوك يتعلّق بالتوسّع الثقافيّ، وخاصّة توسّع ثقافة النظام والإبداع، ويتطلّب ذلك نوعاً من ثقافة التعلّم المستمرّ والذي يُقصَد به التحديث المُستمرّ، للمهارات والعلوم، خاصّة في المجالات المختلفة للنظام الأخلاقيّ [٥].

ومهما يَكن من أمر، فإنّه بإمكاننا الإشارة إلى ثلاثة أنواع من الفِكر، حيث ترتبط جميعها مع الأخلاق بشكل أو بآخر، وهي:

١ـ الفِكر النوعيّ الدالّ على نوع البَحث العمليّ والوصفيّ والتأريخيّ، كالنشاطات التي يقوم بها عُلماء الأنثروبولوجيا والمؤرّخون وعُلماء النّفس والاجتماع. ويكون الهدف في هذا المحور الفكريّ هو وصف أو بيان الظاهرة الأخلاقيّة أو الوصول إلى النظريّة الخاصّة بالطبيعة والفطرة الإنسانيّة، والتي تشتمل على المسائل الأخلاقيّة.

٢ـ الفِكر العمليّ وهو أن يكون القلب مُتطبّعاً على شاكلة الفِكر، من النوع الموجود في محادثات (سقراط)، أو عندما يُسأل أيّ شَخص: ما هو الأفضل أو الصحيح أو الواجب؟ فإنّه يقوم باتّباعه. ويُمكن لهذا أن يتّخذ شكل حُكمٍ طبيعيّ، مثل القول: إنّ عدم قيامي بمحاولة للهروب من السّجن يُمثّل معرفة صالحة وجيّدة، وإنّ إيذاء الآخرين هو أمر خاطئ؛ ثمّ الدلائل القائمة على هذا الحُكم أو الاستعداد لبيان الدليل. وكذلك

يُمكن أن يكون ذلك بشكل محادثة مع نَفسه أو مع شَخص آخر، أو أن تكون المحادثة حول شيء ما يكون أُسلوباً خاصّاً أو مبدأ عامّاً، أو جيّداً أو سيّئاً.

٣. الفِكر التحليليّ: ومعناه نوع من الفكر النّقديّ أو ما وراء الأخلاق، وهو نَفس النوع من الفِكر الذي لا يشمل البحوث والنظريّات العمليّة أو التأريخيّة، أو البَحث أو الدّفاع عن أيّة كلمة نمطيّة أو قيميّة. ولا تَتعلّق هذه الأخلاق بالإجابة عن الأسئلة الخاصّة أو العامّة حول كلّ ما هو جيّد أو صحيح أو إلزاميّ، بل عن الأسئلة المنطقيّة والخاصّة بعلم المعرفة أو علم المعاني، فهي تسعى للإجابة عن تلك الأسئلة؛ أسئلة مثل معنى التغييرات الصحيحة أو الجيّدة أو استخداماتها، وتعيين نسبتها للإخلاق. مثل: كيف يُمكن إثبات أو تبرير الأحكام الأخلاقيّة والقيميّة؟ أم هل يُمكن تبريرها أصلاً؟ وما هو جوهر الأخلاق؟ وما هو الاختلاف بين ما هو أخلاقيّ وغير أخلاقيّ؟ أمّا الأسئلة التي لها أهميّة كبيرة في الإدارة، فهي كالتالي:

- ما هو مَعنى (الحرّ) أو (المسؤول)؟
- ما مَعنى (الطبيعيّ) و(غير الطبيعيّ)؟
- ما هو مفهوم الصحيح والخطأ؟

ويَنسب الفلاسفة المتأخرون الأخلاقَ أو الفلسفة الأخلاقيّة إلى النوع الثالث من الفِكر، بينما ينسبون جميع المسائل المتعلّقة بعلم النّفس والسلوك والعلوم التطبيقيّة والمعاملات الإنسانيّة (في الأنظمة والمُجتمع) وكذلك جميع الأسئلة الطبيعيّة الخاصّة بكلّ ما هو جيّد أو صحيح، ينسبونها إلى الخارج، إلاّ أنّ البعض الآخر منهم مثل (فرانكنا)[٦] يَعتبر أنّ فلسفة الأخلاق تشمل الأخلاق العالية كما تمّ وصفها.

جوهر الأخلاق وبنية القضية الأخلاقية

بالنظر إلى الوصف الذي تعلّمناه عن الفلسفة الأخلاقيّة، و الذي أُشيرَ إليه على أنّه يتناول الأخلاق ومسائلها وأحكامها، أو المسائل والأحكام الأخلاقيّة، هناك نقطة مهمّة كذلك، وهي أنّ التعابير مثل (أخلاقي ethical) غالباً ما تكون مرادفة لـ(الصحيح) أو (الجيّد) ونقيضة لـ(اللاأخلاقيّ unethical). ولكن لا يَجب أن ننسى أنّه عند الدّخول إلى المجالات التنظيميّة وموضوع الكوادر البشريّة فإنّ بحوثاً من مثل المسائل الأخلاقيّة

والأحكام الأخلاقيّة والأنظمة الأخلاقيّة والأدلّة الأخلاقيّة والتجارب الأخلاقيّة، والأهمّ من ذلك كلّه البحوث المُرتبطة بموضوع الوجدان (الضّمير) المهنيّ والعمليّ، هي جميعاً تتناول موضوع الوجدان الأخلاقيّ أو النظرة الأخلاقيّة.

وغالباً ما لا تَعني كلمة (ethical) أو (الأخلاق) في بحوث الضمير الأخلاقيّ والمسؤوليّة المهنيّة، غالباً ما لا تَعني المَعنى البَحت لـ(الأخلاق الصحيحة) أو (الأخلاق الجيّدة)، بل بمَعنى (المُتعلّق بالأخلاق) ويُقابلها (غير الأخلاقيّ) أو (non ethical)[٧].

وهذه نقطة مهمّة، وهي أن يتمّ استخدام مُصطلح (الأخلاق) أحياناً في مُقابل (نقيض الأخلاق)، عندما نقول بأنّ الفَرد هو عصارة الأخلاق في النظام، أو أنّ الفرد هو عصارة المحبّة، أو أحياناً عندما نتحدّث عن الأبعاد الأخلاقيّة لعمل ما. لكنّنا أحياناً أخرى كذلك، نستخدم كلمة (أخلاق) للحديث عن الفنّ أو العلم أو القانون، وأحياناً في موضوع الدّين، لذلك فعند طرح السؤال: ما هي الأخلاق؟ وبماذا تختلف عن القانون؟ وما هي علاقتها بالدّين؟ نَقصد أنّنا إذا أردنا فإنّه بالإمكان التحدّث عن أحد (مؤسسات الحياة الأخلاقيّة) العمليّة أو المهنيّة أو الاجتماعيّة، بحيث قد يكون المحور الأساس لهذا الموضوع هو: ما هو الأساس الأخلاقيّ للنظام في توسيع الكوادر البشريّة؟

وتُمثّل الأخلاق بالمَعنى الذي أشرنا إليه، مسألة اجتماعيّة وليست مجرّد اكتشاف، أو هداية الفرد أو إرشاده. فالأخلاق مثل اللغة أو البَلد أو الدّين، موجودة قبل وجوده، وللفرد دَور في ذلك من بعيد أو قريب، وستبقى كذلك حتى بعد رحيله. إضافة إلى ذلك فإنّ اتّصاف الأخلاق بالاجتماعيّة أو التنظيميّة لا يَقتصر على هذا المعنى لتكون نظاماً خاصّاً يتحكّم بالعلاقات بين البشر، بل يُمكن لمثل هذا النظام أن يكون من عَمل الفَرد بشكل كامل، كما أنّ بعض الأفراد التنظيميّين والمصادر البشريّة في الأنظمة، يَعدّون أنفسهم مُقيّدين بسلسلة من المبادئ والقواعد الأخلاقيّة وما أكثر ما يُؤثّر هؤلاء بمَن حولهم[٨].

إنّ الأخلاق - كما يقول أصحاب الرّأي والنّظر في علم الأخلاق - مسألة اجتماعيّة إلى حَدّ كبير، لكنّها اجتماعيّة كذلك بالأساس، من حيث مَصدر الضمانات التنفيذيّة والنشاطات. وعلى كلّ فعندما يواجهها المَرء فإنّ الأخلاق تعدّ وسيلة عامّة بيَد المُجتمع من أجل إرشاد الأفراد والجماعات الصغيرة عَبر عمليّة داخليّة. وأحياناً وبسبب مثل هذه العمليّة

وهي «تركّز المبادئ الأخلاقيّة في المجتمع»، تُوصَف الأخلاق بأنّها وسيلة عامّة للمجتمع، وكأنّ الفرد أو الفريق التنظيميّ يُمثّل أُسرة واحدة أو طبقة اجتماعيّة واحدة لا يُمكنها أن تتمتّع بالأخلاق أو التعاليم الأخلاقيّة التي تتعارض مع الأخلاق والتعاليم الأخلاقيّة للمجتمع ككلّ. وعلى الرّغم من أنّ بعض الجماعات الصغيرة ـ وحتى الأفراد ـ يُمكنهم امتلاك أسلوب مُستقلّ لسلوكهم، أو حتى إيجاد ذلك، فهذه المسألة تعدّ أمراً مشهوداً في تكوين الجماعات غير الرّسميّة في النظام، يُمكنها على الأقلّ الإشارة إلى بعض هذه الأنظمة القيميّة (الفردية ـ الجماعيّة ـ الفرقيّة) بالأخلاقيّات أو الأنظمة الأخلاقيّة، والتي تشكّل النظرة الأخلاقيّة. وحتى في هذه الحالة، يُمكن التأكيد على هذا الأمر، وهو أنّ الفرد الذي يمتلك مثل هذا النظام الأخلاقيّ الشخصيّ والمُحدّد لا بدّ له من التفكير بهذه المسألة، وهي أنّ الآخرين، بل كلّ المجتمع كذلك، لا بدّ لنظامه الأخلاقيّ من قبول أهمّ المبادئ الأساسيّة أو الأهداف. أمّا البَحث الآخر فهو، إذا عددنا الأخلاق نظاماً اجتماعياً للتنظيم، فإنّها من ناحية ستكون شبيهة بالقانون، ومن الناحية الأُخرى ستكون مثل اتفاقيّة الآداب الاجتماعيّة والتنظيميّة.

أمّا النقطة الأُخرى، فهي أنّ تنمية نوع من التنظيم الأخلاقيّ في المجتمعات الغربيّة والشرقيّة هي في الأساس الأخلاق التي برزت في الغرب، والتي تتّسم بصفة فرديّة أو بروتستانتيّة. ولكن في الشرق فإنّ اتّجاهات المسائل الأخلاقيّة ـ وحتى تنظيم الأخلاق للمصادر البشريّة ـ تتّصف بالجماعيّة أو الكليكيتوستيّة.

الأخلاق في النظام

أشارَ سقراط والفلاسفة المتأخّرون كذلك إلى أنّ الأخلاق غالباً ما تشيع في عمليّة استخدام العقل نوعاً من الاستقلاليّة من جانب الفرد لكي يُفكّر بشكل عميق حول المبادئ أو الأهداف التي يُريد اتّخاذ القرار بشأنها. وهذا هو الضمير الفردي أو المحكمة الداخليّة للفرد أو المؤسسة.

النظام الأخلاقيّ والتنمية البشريّة

من أهمّ أساليب النظام الأخلاقيّ أداء الإنسان وكيفيّة ذلك الأداء؛ لكي يَصل إلى

الكمال المهنيّ والسلوكي، ويُحقّق كلّ ما هو خيرٌ وجيّد. وهذا العلم له قواعده وتعاليمه، مثل المنطق وعلم الجمال، ولهذا السبب تُعتبر الأخلاق من العلوم التعليميّة وليست العلوم الوصفيّة. والعلوم التعليميّة مثل المنطق والأخلاق وعلم الجمال كلّها أحكام قيميّة، وهي أحكام تُعالج مواجهة المفهوم المُعاكس، على سبيل المثال، فعلم المنطق يتناول مواجهة الحقيقة والخطأ، وعلم الجمال يَبحث الجمال مُقابل القُبح. وعلى هذا فعلم الأخلاق يَبحث المواجهة بين الخير والشرّ.

وفي النظام الأخلاقي؛ فإنّ المسؤولية الاجتماعيّة والالتزام ومسؤوليّة الإدارة تكون في مُقابل المُجتمع وأفراده عند اتّخاذ القرار والتصرّفات الإداريّة، على سبيل المثال، وكما صرّح كلّ من (دوبرين) و(آيرلند)، لا بدّ للمُدراء من اتّباع مسؤوليّاتهم في اتّخاذ قراراتهم إزاء بعض المسائل، كتلوّث البيئة والتمييز والفقر والبطالة والتضخّم، ولا يَجب عليهم أخذ مصالحهم الشخصيّة أو مصالح النظام بعين الاعتبار وحسب. فالنظام، باعتباره مؤسسة أدنى في مُقابل المجتمع، مسؤول عن التأثيرات التي تخلّفها الأساليب والنشاطات التنظيميّة على المجتمع والأفراد.

وبالنظر إلى هذا المنهج، فالمدراء في أيّ نظام أخلاقيّ لا بدّ لهم من أن يَسعوا إلى المساهمة في توفير الرفاهية والأمن والراحة والاحتياجات الخاصّة بأفراد المجتمع وفقاً للأساس الأخلاقيّ، إضافة إلى وجوب أن يَضمنوا مصالح وحقوق نظامهم. ومن ناحية أُخرى يُمكن لقرارات مدير الكوادر البشرية وتصرّفاته الإداريّة في أيّ نظام أخلاقيّ، والتي تعدّ نوعاً من المَيل عن المحور الأخلاقيّ، يُمكن أن توقِع الخسائر والأضرار بالمجتمع.

ضرورة وجود النظام الأخلاقيّ لإدارة الكوادر البشرية

أحد الواجبات الكبيرة والمهمّة للأنظمة الأخلاقيّة رعاية معيار مكانة وحقوق الإنسان، والتصرّف الصحيح مع المُراجعين والموظفين والزملاء والأفراد الآخرين في أيّ عمل جماعيّ. وتَعني العلاقات الأخلاقيّة في النظام الأخلاقيّ توسيع مبادئ الثقة والشخصيّة والشفافيّة. ولا تَعني العلاقات الأخلاقيّة التملّق أو المُداهنة؛ لأنّ تلك التصرّفات تتعارض مع الأخلاق التنظيميّة، بل وتُعدّ من ضمن الأخلاق السيّئة . في أيّ نظام أخلاقيّ

آخر. فالعلاقات الأخلاقيّة الصحيحة تتمثل في تجنّب الأفراد لأيّ نوع من التوتر من خلال بيان التصرّفات اللائقة وإرضاء المُراجعين إلى أقصى حَدّ ممكن [٩] .

و يعتقد (روبرت ستارت) أنّ العبء والمسؤوليّة الثقيلتيْن لأيّ مُدير فعّال في أيّ نظام أخلاقيّ تتمثّل في إيجاد بيئة تضمّ النشاطات والفعاليات الخاصّة بالكوادر البشريّة بشكل أخلاقيّ، وعلى هذا، فمتى اعتقد المدير بامتلاك البيئة المهنيّة والتنظيميّة والنظام والإجراءات المؤسسيّة كالبرمجة الدراسيّة والبرامج التنظيميّة واليوميّة والتقييمات وسياسات التطوّر وما شابه ذلك، للقيَم الخاصّة، عندئذ يُمكن اعتبار المعايير الأخلاقية معايير مطلوبة ومناسبة، وأنّه قامَ بواجبه على أكمل وَجه.

وبعبارة أخرى، إنّ إيجاد الأنظمة التي تجعل من الإنسان محوراً ومقياساً لكلّ الأشياء في الأصل معناه السير نحو الهدف الأخلاقيّ الكبير وارتفاع مستوى المسؤوليّة الاجتماعيّة للكوادر الإنسانيّة الموجودة فيها. وفي كتابه (الأخلاق في الإدارة) وضمن إشارته إلى ما قالته (بيتر دراكر) يقول (مايك باتري Mike Bottery): إنّ نتائج أغلب النظريّات التنظيميّة المتعلّقة بالأنظمة الاقتصاديّة والتجاريّة لا تَعني أنّه لا بدّ لها من أن تشمل كذلك الأنظمة الأخلاقيّة، إضافة إلى أنّ كلّ منظمة تختلف عن المنظمة الأخرى. وكذلك الأنظمة الأخلاقيّة فهي تختلف كثيراً عن الأنظمة الأخرى[١٠]. إنّ ما يَقصده (باتري) في الأساس هو الاهتمام بالقيَم والتحسّس من مسألة الأخلاق والمسؤوليّة الاجتماعيّة داخل الأنظمة، وإنّ إحدى مسؤوليّات الأنظمة هي الاهتمام بالمصادر البشريّة التي تعدّ الأخلاق والمسؤوليّة الاجتماعيّة إحدى أهمّ جوانبها المهمّة والأساسيّة.

النظام الأخلاقيّ من منظار النظام القيميّ

إنّ دراسة النظام الأخلاقيّ عَبر التركيز على المصادر البشريّة يُمثّل منظاراً مهمّاً في البحوث المعرفيّة والدينيّة، لذلك فإنّ أحد أركان السعادة في الحياة الماديّة والمعنويّة للإنسان هي الأخلاق والفضائل الأخلاقيّة؛ لأنّ العلاقات الاجتماعيّة تتعزّز في ضوء المحاسن الأخلاقيّة والخُلُق الحميد، ويتعاظم السلوك الوديّ القائم على أساس سلسلة من العقائد الأخلاقيّة، وتزداد تفاعلاتها لتُضفي قوّة ونشاطاً على هيكل الحياة، وتساعد الحياة الفرديّة والجماعيّة على السّير نحو السموّ والكمال.

إنّ تأثير المحاسن الأخلاقيّة في حياة الأُمم والشعوب وفي الأنظمة الموجودة في أيّ مُجتمع هي بمستوى بحيث لا نُبالغ إذا ما عددناها أساس وجوهر الحياة الإنسانيّة والثقافيّة في المجتمع.

وتؤكّد لنا دراسة تأريخ هذا الموضوع أنّ أحد أهمّ عوامل والنجاح أو التعاسة والفشل في المجتمعات الإنسانيّة هو «النظام الأخلاقيّ» للمجتمع، والنظام الأخلاقيّ الصحيح فيه بشكل منشور أخلاقيّ. فالأُمّة التي تتحرّك في إطار محاسن الأخلاق فإنّها لا رَيب ستصل إلى قمّة السعادة والنجاح، أمّا المُجتمع الذي يُضحّي بالفضائل الأخلاقيّة من أجل الرذائل الشيطانيّة فإنّ مصيره سيكون الانحطاط والاندحار.

ويُشير القرآن الكريم، هذا الكتاب السماويّ، إلى العديد من النماذج عند بيانه المحاسن والمساوئ، وتأثير كلّ واحد من تلك النماذج على ازدهار أو اندحار الأمم السالفة، وما القصص التي تحدّث عنها حول قوم لوط وهود وصالح وموسى وسليمان وعيسى عليهم السلام وغيرها، سوى جزء من الأحداث التأريخيّة للبشر، والتي يُمكن اليوم الاستفادة منها في إيجاد وتعديل وتصحيح عملية النظام الأخلاقيّ. وتبرز عن نتائج هذه النظرة سبعة عناصر تنظيميّة تتعلّق بموضوع المسؤوليّة (Commitment) والتي تمّت كذلك الإشارة إليها في بعض البحوث التحقيقيّة الغربيّة. وقد بيّنت البحوث المُنجزة من قِبل (بارسل) أنّ العوامل الأخلاقيّة التنظيميّة التي تؤثّر على مسؤوليّة الأفراد هي:

١. الرّضا عن البيئة المهنيّة.

٢. الرّضا عن الفُرَص العمليّة.

٣. الرّضا عن التقييم.

٤. التصور الأمثل بشأن المُدراء الخلوقين.

٥. فَهم الصراعات الموجودة في العمل.

٦. المرونة.

٧. التوازن في الحياة العمليّة[11].

ولا بدّ من عدّ الأنبياء العظام (أولي العَزم) المؤسسين للنهضة الأخلاقيّة ونظام الأخلاق الاجتماعيّ؛ لأنّهم هم الذين بيّنوا القواعد والمبادئ الأخلاقية الخاصّة بتربية الإنسان وتطويره عَبر التأريخ؛ لكي يتمّ تخليص المجتمع من الملوّثات الخارجيّة

والاجتماعيّة، من خلال تطهير الأفكار وتنقية القلوب، والأخذ بيَد الإنسان إلى بيئة المحاسن العطرة والأخلاق الحميدة والكمالات الشامخة. وقد قال النبيّ الأعظمﷺ إنّ أساس بعثته إنّما هو لإتمام مكارم الخُلُق الحميدة بقوله: «إنّما بُعِثتُ لأُتَمِّم مَكارم الأَخلاق».

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّه من الضروريّ تحمّل المشاقّ والصعوبات عند تطبيق جزء من المبادئ الأخلاقيّة، وذلك لوجود نوع من التعارض بينها وبين الأهواء النفسيّة والميول الحيوانيّة والإنسانيّة، ولا يُمكن التغاضي عن هذه الحقيقة التي تقول: إنّه وفي ظلّ صعوبة ضبط النّفس والجهاد معها، يُمكن الوصول إلى كنز الفلاح والتوفيق ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾[١٢].

وعند الاستناد إلى المصادر القيميّة للوصول إلى المحاسن في ظلّ محاسن النظام الأخلاقيّ، يُشار إلى تأثير الأخلاق الحسنة في تطوّر إدارة المصادر البشريّة والوصول إلى السعادة، على النّحو التالي.

١. الأخلاق الحسنة هي أساس السعادة، قَال رَسُول اللّهﷺ: «مِنْ سَعادَة الرَجّل حُسْنُ الخُلق».

٢. الأخلاق الحسنة هي أساس تعزيز العلاقات الاجتماعيّة وفقاً للمحبّة: قَال النَّبيﷺ: «حُسْن الخُلُق يُثْبِتُ المودَة»[١٣].

٣. الأخلاق الحسنة هي سَبب العُمران والإعمار: قال الصَّادقعليه السلام: «اَلْبِر وَحُسْنُ الخُلق يُعَمِّران الدِّيار، ويَزيدان فِيَ الأعمار»[١٤].

٤. الأخلاق الحسنة هي علامة البلوغ وكمال العقل، قَال الصَّادقعليه السلام: «أكْمَل النَّاس عَقلاً اَحْسَنَهم خُلقاً».

٥. الأخلاق الحسنة هي أساس العزّة والرّفعة، قَال عَليعليه السلام: «رُبَّ عَزِيز أذلّه خُلُقهُ، وَرُبَّ ذَليل أعَزَّه خُلُقَهُ»[١٥].

٦. الأخلاق الحسنة تُعمّر حياة الإنسان الماديّة، قال الصادقعليه السلام: «حُسْنُ الخُلْق يَزيد فِي الرِزق»[١٦].

٧. الأخلاق الحسنة تُثقل كفّة الأعمال الحسنة يوم القيامة، قال رسول اللّهﷺ: «ما مِنْ شيء أَثْقَل فِي الميزان مِنْ حُسْنَ الخلق»[١٧].

الإدارة والنظام الأخلاقيّ

تتطلّب الإدارة التي هي فنّ تنظيم وتوجيه المؤسسات والأنظمة، تتطلّب الكثير من الدقّة لإدارة الإمكانات الماديّة للإنسان، لأنّ دَور النظام الأخلاقيّ وأخلاق الإدارة إنّما يكون في تقوية النشاطات والتشجيع على الفعاليات، وكذلك إيجاد الانسجام بين العناصر والتسريع في الأعمال والوصول إلى نتيجة، وكلّ ذلك هو أمر لا يُمكن إنكاره.

فالمدير الذي لا يتحلّى بأخلاق الإدارة لن يكون قادراً على تحمّل المسؤوليّة، فالنظام الأخلاقيّ بمثابة المُستشار العالِم والمُساعد المُطّلِع للمدير الذي يُمكنه حلّ جميع المشاكل. ومن خلال اعتمادها على الأساليب الممزوجة مع الأخلاق الحسنة، يُمكن للإدارة حلّ الكثير من المُعضلات ورَفع مُعدّل النشاط، وإضفاء جوّ من المحبّة على أفراد المجموعة. وليس غريباً أن يقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «يا بَني عَبدالمُطلب، إنّكُم لَم تَسَعُوا النَّاسَ بأموالِكُم، فَالقُوهُمْ بِطَلاقَةِ الوَجهِ وحُسْنِ البُشر»[١٨].

أمّا القرآن الكريم فيعتبر أنّ أحد العوامل التي أدّت إلى توفيق النبيّ صلى الله عليه وآله في الإدارة هي الأخلاق الحسنة، فيقول صراحة: ﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللّه لِنْتَ لهم ولَو كُنْت فظاً غليظَ القلب لانفضوا مِنْ حَوْلِك﴾[١٩].

وما أكثر المُدراء الذين لم يُوفّقوا في الوصول إلى أهدافهم، وواجهوا الاندحار والفشل على رغم امتلاكهم لبعض الخصائص، كالبتّ في المواضيع والاختصاص والقوّة والمعلومات الجيّدة اللازمة، لكنّهم لم يُفلحوا لعدم رعايتهم للمسائل الأخلاقيّة في مجال الإدارة[٢٠].

أداء المدير في النظام الأخلاقيّ

من حيث النظرة القيميّة، فإنّ النظام الأخلاقيّ والإدارة عنصران فعّالان ما لَم يَكن بينهما وبين الأحكام الإلهيّة أيّ تعارض، ولا يُمكن للمدير في هذا النظام أبداً استخدام أساليب غير مُنسجمة مع القوانين والأحكام في تطبيق الإدارة، إذ لا بدّ للمدير في النظام الإسلاميّ من معرفة القوانين والأحكام الإلهيّة معرفة كاملة، وتنظيم جميع أوامره وقراراته وفقاً للقوانين والحدود الإسلاميّة. وفي غير هذه الحالة، لا تجب طاعة أوامره أو تنفيذها. كما يقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «لا طاعة لمَخلوق في معصية الخالق»، لذلك فإنّ

أوامر المدير هذه ستكون نافذة وقابلة للتطبيق متى كانت منسجمة ومتطابقة مع الأوامر الإلهيّة وطاعة الخالق. وإذا تصفّحنا التأريخ فإننا، نلاحظ أنّ الثورات والانتفاضات التي قامَ بها المسلمون ضدّ الحكّام والمُتسلّطين إنّما حدثت عندما خرج أُولئك عن مَنهج العدالة والحقّ، وقاموا بارتكاب المظالم وممارسة التعسّف. وعند مُطالعة سيَر الأنبياء عليهم السلام كذلك تتّضح حقيقة مَفادها أنّ أحد الأسباب التي أُرسلَ لأجلها أُولئك الأنبياء هي إلغاء إدارة الطغاة وحُكمهم (الأنظمة غير الأخلاقيّة) وتوطيد أُسس الإدارة والولاية الإلهيّة في الأنظمة الأخلاقيّة. وقد وصفَ الإمام علي عليه السلام في إحدى خُطبه أحد أسباب بعثة الأنبياء قائلاً: «إنّ الله بعثَ محمّداً صلى الله عليه وآله ليُنقذهم من طاعة بني جنسهم إلى طاعة الله سبحانه وعبادته، ومن طاعة أوامرهم إلى طاعة أوامره، ومن ولايتهم إلى ولايته»[٢١].

وهذه المسألة هي مسألة مهمّة جداً في الإسلام، فلو أمرَ الإمام أو قائد الشعب إلى ما يُخالف حكم الله وأوامره، فإنّ طاعته ليست بواجبة، بل ستُوجب طاعته معصية الله، ولا بدّ لأيّ مَندوب أو مسؤول مُعيّنٍ من قِبل الوليّ أو القائد أن تكون أوامره منسجمة مع النظام الأخلاقيّ الدينيّ ولا تتعارض مع الأوامر الإلهيّة.

عندما أرسلَ الإمام علي عليه السلام مالكاً الأشتر والياً على مصر، خاطبَ أهل مصر بقوله: «وأمّا أنتم يا أهل مصر فاسمعوا لمَن ولاّه عليّ عليكم، وأطيعوه ما كان ذلك مُوافقاً للحقّ».

ولهذا، ومن وُجهة نَظر الإسلام فإنّ اتّباع القائد أو الرئيس أو المدير أو المسؤول أو غيره لا تَعني التبعية المُطلقة، بل المُقيّدة بانسجامها مع «الحقّ»، ومتى خرجت عن حدّها عندئذ سيُلغى لزوم الطاعة كذلك[٢٢]. وقال النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في حديث شريف: «إنّ اتّباع وطاعة الأمر في الأعمال الخيّرة، فمن أمر بالمعصية فلا تتّبعوه». فالمُدراء الذين يخرجون عن حدود الله ويأمرون وينهون بما يُخالف أوامره، يُعرّضون بذلك أركان إدارتهم للهَدم وأنفسهم للانحدار والهلاك؛ لأنّ قوانين الله تتطبق مع الفطرة الإنسانيّة، وما مصير ما يُخالف تلك الفطرة إلاّ الفشل والاندحار. فإذا أطاعَ العاملون الأوامر غير الإلهيّة بسبب الخوف أو الجهل يَجب عليهم أن يعرفوا أنّ عملهم هذا سيُغضب الله الخالق ويرضي المخلوق الفاني، وأنّ لهم عاقبة السوء.

فالعامل الذي يُحاول خدمة رئيسه وجَلب اهتمامه بالكَذب والحيلة والخداع، ويُري

الحقّ باطلاً، لا بدّ له من أن يعلم بأنّه يُضحّي بنَفسه من أجل الوصول إلى مصالحه الشخصيّة وسموّ منزلته، ويَهوي بها إلى قاع الحضيض، ويكون شريكاً في الجريمة.

لذلك لا يحقّ للمدير في النظام الأخلاقيّ الدينيّ إصدار حكم أو أمر يُخالف القوانين والأحكام الدينيّة والأخلاقيّة، ولا يحق للمرؤوسين طاعة أو تنفيذ مثل تلك الأوامر، وكلّهم مسؤولون أمام الخالق القادر. يقول النبيّ ﷺ: «كلّكم راع وكلّكم مَسؤولٌ عن رَعيتَه»[٢٣].

النموذج الخماسيّ المحور للنظام الأخلاقيّ

تتّجه نشاطات النظام في الوقت الحاضر وبشكل متسارع من محور الآلة والإنتاج المتزايد إلى البرامج والمصادر البشريّة والبحوث الأخلاقيّة التنظيميّة وإيجاد نظام أخلاقيّ وبحوث إنسانيّة معرفيّة، وتُطرَح نماذج مُختلفة حول ذلك. ويُمثّل النموذج أدناه أحد تلك النماذج المطروحة في موضوع النظام الأخلاقيّ.

النظام الأخلاقي:
- الغائيّة
- العموميّة
- البحث عن الحقيقة
- المرونة
- السلوك الاضطراري

تُعرَّف العناصر المذكورة في النموذج أعلاه بالشكل التالي:

١- السلوك الاضطراريّ: لا يوجد للكثير من التصرّفات في أيّ نظام أخلاقيّ مبادئ مهنيّة خاصّة بها، وتتكوّن القيَم الأخلاقيّة للنظام وفقاً للحالات الاضطراريّة، ومن خلال نظرة قيميّة للإنسان وجوهره.

٢- الغائيّة: تكون الأهداف والغايات في هذا الأُسلوب معيار العمل للنظام الأخلاقيّ، فإذا لم تكن نتائج العمل مساعدة على الصّدق والحقيقة، ولكن قد تنتج عنها فوائد جمّة خلال فترة قصيرة، حينئذٍ لا بدّ من التضحية بالفترة القصيرة من أجل الفترة الطويلة.

٣- العموميّة: في هذا الأُسلوب تكون المنافع العامّة للنظام الأخلاقيّ هي الأصل،

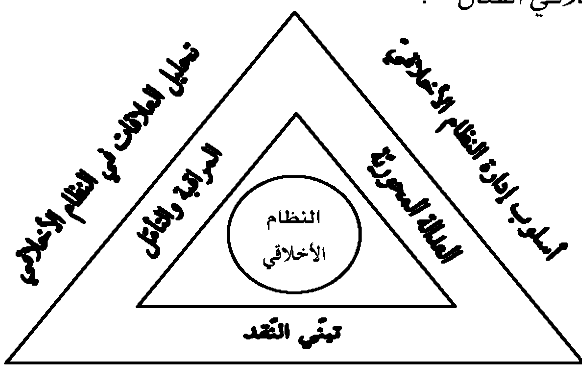
لذلك فإنّ التوقّعات الفرديّة والرّضا الجزئيّ يقعان في المرحلة القادمة، بشرط أن تكون صحيحة وحقيقيّة (ولا يَجب بالطّبع الخلط بينها وبين حقوق الفرد).

٤ــ البَحث عن الحقيقة: صحيح أنّ الإنسان يَسعى في النظام للوصول إلى الشهرة والأجور المرتفعة والمكانة الأسمى والمنزلة الأعلى، لكنّ رعاية الحقّ والإنصاف تُمثّل أحد المحاور الأساسيّة للنظام الأخلاقيّ، لكي لا يَضيع الحقّ من صاحبه.

٥ــ المرونة: وهي نَفسها قاعدة الانسجام والتكيّف مع الظروف الأفضل وقدرة الاستمرار والسيّر نحو الأهداف السامية.

النموذج الخاصّ بالجوانب الثلاثية للأخلاق

تُبيّن البحوث في الوقت الحاضر أهميّة الأخلاق والمسؤوليّة الاجتماعيّة في إدارة الكوادر البشريّة من خلال شكل يُوضّح الجوانب الثلاثة للأخلاق، وهي جوانب مؤثّرة في النظام الأخلاقيّ الفعّال[٢٤].



آليات السيطرة والإرجاع في النظام الأخلاقيّ

١ــ قاعدة العدالة المحوريّة: يشمل هذا المبدأ بَحث ودراسة مقدار مشاركة الأفراد في (عمليّة) الفعاليّات داخل النظام ودَورهم في اتّخاذ القرار. أمّا الوصول المتكافئ أو العادل إلى المصادر، فهو موضوع آخر مهمّ في هذا القسم من النظام الأخلاقيّ. وقد لا يؤدّي تحديد المَنهج ووضع السياسة إلى ضمان العدالة ورعاية حقوق الأفراد. ويُمكن أحياناً تعيين السياسات والمناهج بشكل جيّد مع عدم تطبيقها بشكل صحيح من ناحية تخصيص المصادر، بحيث تؤثّر سلباً على المرحلتيْن السابقتيْن.

٢. قاعدة تبنّي أو قبول النّقد: يُمكن أن يتسبّب تعدّد الأنظمة المختلفة في مُجتمع في إيجاد طبقات اجتماعيّة خاصّة، وانحصار القدرة بين أفراد مُعيّنين أو سلسلة من الأفراد، وحتى نوع الثقافة أو السلوك الاجتماعيّ في المجتمع، ويُمكن بَحث كلّ ذلك من الناحية الأخلاقيّة. إذا أصبحت الأنظمة في قسم المصادر البشريّة السبب في إيجاد طبقات اجتماعية خاصّة وحدوث اختلافات بين أفراد المجتمع الواحد، فإنّ ذلك يَعني العدول عن النظام الأخلاقيّ واتّباع عمل غير أخلاقيّ، لذلك فإنّ هذا سيؤدّي إلى زوال المسؤوليّة الاجتماعية. ويُدار النظام والمصادر البشريّة للنظام في أيّ مُجتمع من قِبل بعض الأفراد أو الجماعات، والموضوع الأخلاقيّ المهمّ الآخر المطروح هنا، هو أنّه لا بدّ من أن تكون إدارة النظام بيَد الأفراد الصالحين والمُختصّين والخبراء، الذين يتقبّلون النّقد ويبحثون عن النماذج؛ لأنّ المدراء الذين يهتمون فقط بالمصالح الفرديّة والذين لهم علاقات غير منطقيّة أو الذين جرّبوا الفقر في مرحلة ما من حياتهم، غالباً ما يروّجون ويُشيعون الأساليب الإداريّة النّفعيّة، ممّا يؤدّي إلى إيجاد ما يُعرَف بثقافة الصّمت وسلطة التبعيّة، دون أيّ منطق إنسانيّ مُبدع أو فعّال أو مُتجدّد، وهذه المسألة تَعني الابتعاد عن النظام الأخلاقيّ.

٣. قاعدة المُراقبة والتأمّل: تتعامل هذه القاعدة مع أُمور مثل علاقات الفرد مع نفسه أو الآخرين أو النظام أو المجتمع، وكذلك مع شؤونٍ، مثل المنزلة والمكانة أو القيَم الإنسانيّة. فالمُدراء في النظام هم أفراد يتعاملون مع الآخرين ويرغبون في الوصول إلى أهداف النظام وقيادة الأفراد إلى الكمال المطلوب وتوفير الاحتياجات الإنسانيّة السامية. ومن أجل تحقيق مثل هذه الأهداف فإنّ هناك ضرورة وحاجة إلى تعليم العلاقات الفعالة والسامية. ويجب الظهور في مجال المراقبة الذكيّة حتى تُصبح نموذجاً مناسباً للأفراد. وللوصول إلى هذا المفهوم لا بدّ من إصلاح الثقافة التنظيميّة والتخلّق بصفات القائد المتميّز وتطبيق العدالة والابتعاد عن التمييز، والإنصاف والصراحة في الوقت والمكان المناسبيْن، والتسامح وإيجاد العلاقات الإنسانيّة على أساس الثقة والصّدق المهنييْن.

استنتاج

إنّ الافتقار إلى نظام أخلاقيّ منظّم وعدم تعليم وتوجيه الكوادر البشريّة يُمثّل نواة المشاكل وأساس المُعضلات في مجال اتّخاذ القرار، أمّا العلاقات والبرمجة والتنسيق

وتنظيم الميزانيّة والسيطرة التنظيميّة فهي إحدى العوامل الرئيسة لهذه المسألة، وهي افتقار الكوادر البشريّة إلى نظام أخلاقيّ مكتوب. وبعبارة أوضح، إنّ الأفراد يختلفون حول الخيار الأفضل، وتَتبع المشاكل الأخلاقيّة وفقدان النظام الأخلاقيّ التي تواجهها المصادر البشريّة، تتبع من الاختلاف في وجهات نظر الأفراد. ويحاول كلّ فرد من أفراد النظام بيان مجموعة توقّعاته حول الأدوار المختلفة، منها الوظيفيّة والإداريّة والنقابيّة والرئاسيّة في التعاملات السلوكيّة والاقتصاديّة والعلاقات، وما يَجب أن تكون عليه العلاقات والمُعاملات وكيفيّة تطبيقها.

وهنا تبرز الاختلافات الأخلاقيّة في هذه الظروف والحالات؛ هذا من ناحية، أما من الناحية الأُخرى فإنّ نظرة الإنسان تَعني كيفيّة رؤيتنا للعالم من حولنا، وهي مهمّة للغاية من أجل معرفة الاختلافات الأخلاقيّة. فكلّ منّا نحن البشر، يتصرّف في إطار قيمه المتأصلّة في الثقافة والدّين والإيديولوجيا والسياسة والنظام الفكريّ والأصول التربويّة الخاصّة به، وكذلك النظام الفكريّ والأُصول التربويّة الخاصّة. لذلك فإنّ قيَم أيّ فرد تختلف عن قيَم الأفراد الآخرين الذين تربطه بهم علاقات ما. وفي الأنظمة التي تمتلك منشوراً أخلاقيّاً مُحدّداً يلتزم به الأفراد، فإنّ الصّدق المهنيّ وتحمّل المسؤولية والاحترام المتبادل والإنصاف والعدالة تُمثّل المكوّنات الأساسيّة والأصلية لذلك المنشور، بحيث يَعتاد الأفراد ـ وبمرور الوقت ـ على التمسّك بها على الرّغم من وجود الاختلافات الروحيّة والنفسيّة. وهذا هو نفسه الأُسلوب الذي تؤكّده الأديان، وخاصّة الدين الإسلاميّ بشكل كبير، وهو الشيء الذي أحسّ كلّ من القرن العشرين المنصرم وبداية الألفيّة الثالثة بحاجتهما إليه، وتؤكّد البحوث الحصريّة كلّها هذه الحقيقة أيضاً.

الهوامش

(١) فرانكنا، وليام كي، فلسفة الأخلاق: ٢١، ترجمة: هادي صادقي، طهران، منشورات (طه) ١٣٨٣.

(٢) ميركمالي، محمد، الأخلاق والمسؤولية الإجتماعية في الإدارة التربوية: ٢٠٢، مجلة فصلية، طهران كلية علم النفس والعلوم التربوية في جامعة طهران، ١٣٨٢.

(٣)جاكس، ١٣٦٢: ٩.

(٤) فرانكنا، ١٣٨٣: ٢٥.

(٥)(Mckinlay , 2004, p.14).

(٦) فرانكنا، وليام كي، فلسفة الأخلاق: ٢٦.

(٧) المصدر السابق.

(٨) قرجيان، نادر قلي، معايير السلوك التنظيمي: ٢، طهران، مكتب التحسين والنوعية والإرشاد الخاص بالمعايير، ١٣٨٣.

(٩) نبوى، ١٣٨٤: ٣٢٩.

(١٠) باترى، ١٩٩٣: ٩.

(١١) Armstrang, 2003, p.237.

(١٢) الشمس ١٠ و٩.

(١٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ١٤٨، طهران، منشورات مؤسسة وفا، ١٤٠٣هـ.

(١٤) الحرّ العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ٨: ٥٠٤.

(١٥) الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة ٨: ٥٠٤؛ القمي، عباس، سفينة البحار: ٤٠٢، طهران مؤسسة منشورات فراهاني، ١٤٢٠هـ.

(١٦) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ٧١: ٣٩٦.

(١٧) الحر العاملي: محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦.

(١٨) المصدر السابق ٨: ٥١٣.

(١٩) آل عمران: ١٥٩.

(٢٠) التقوى الدمغاني، السيد رضا، نظرة إلى الإدارة الإسلامية: ١٨٦.

(٢١) ناصري، أحمد، الإدارة في عصر الظهور: ١٤، قم، مؤسسة (أنديشة تبليغ).

(٢٢) المصدر السابق: ١٨.

(٢٣) المصدر السابق: ٢٨.

(٢٤) نقلاً عن مير كمالي، ١٣٨٣: ٢١٠.

البراهمة في كتب المسلمين

أخطاء صورة الآخر في التراث الإسلامي

د. مجتبى الزرواني[*]

المقدمة

في المصادر الإسلامية ـ وبالخصوص في الآثار الكلامية والملل والنحل ـ يذكرون مجموعة تسمى البراهمة. ويطرح المتكلمون وكتّاب الملل والنحل، (شبهة البراهمة) دائماً عند بحثهم مسألة النبوّة. ويعرّفون البراهمة بأنّهم المنكرون للنبوّة حسب دليلهم العقلي، والذي تناقلته آثار المسلمين في كتبهم[1]. ومنكرو النبوّة متَّهَمون دائماً بأنّهم أتباع البراهمة.

تعالج المقالة التي بين أيدينا كيفية استقاء معلومات المسلمين حول البراهمة، من أي طريق جاءت؟ وهل إنّ هذه المعلومات صحيحة أم لا؟ و هل إنّ البراهمة يُعَدّون من منكري النبوة، بالمعنى الذي جاء في الآثار الإسلاميّة أم لا؟

جذر التسمية

هناك خلاف في كلمة «براهمن» جمع «براهمة». أصلها بمعنى barh / brah التحدّث أو اللّغز[2]، وإذا كان أصلها من BRH فهي بمعنى النمو والظهور والقدرة[3].

كلمة «برهمن» تشير إلى معنىً غير واضح بشكلها الخنثوي الذي ليس بمذكر ولا بمؤنث، كما أنها تشير إلى الروح المطلقة للعالم، وإلى القدرة الموجودة في الكلام المقدس والوحياني[4].

أمّا إذا جاءت على أنها مذكّر، فمعناها الكاهن أو الروحاني الذي عنده معلومات

(*) أستاذ في كلية الإلهيات، جامعة طهران.

حول الكلام الوحياني والدين، والذي وظيفته طرح الوحي، والتحدّث به إلى الناس[٥].

ومن المعتقد أنّ الكلمتين «برهمن» أو «برزمن»[٦] أو «برسم»[٧] الإيرانية متطابقتان تماماً من حيث اللّفظ والمعنى[٨]. (وهنينغ)[٩] يؤيد هذا الاعتقاد، وقد أكّد من خلال الصور المختلفة لكلمة «برزمن» في لغةآويستا، إيران ميانه، إيراني باستا، فارسي باستان، والآداب المانَويّة، على أنّ المعنى واحد ينطبق على كلتا الكلمتين[١٠].

أين ظهرت صورة البراهمة في التراث الإسلامي؟ وكيف؟

برغم قوله: إنّ كلمة «برهمن» أصلها واحد مع كلمة (برزمن) الإيرانية، لكننا لا نرى أي أثر للبراهمة بالمعنى الذي قال به الإسلاميون في الكتابات والتقارير التي وصلَتنا من الإيرانيين قبل الإسلام.

وهذه المسألة تبيّن أنّ معلومات المسلمين التي توصِلُهم إلى عقائد البراهمة - بغض النظر عن صحتها أو عدم صحتها - ليست من المصادر الإيرانية قبل الإسلام.

وتشمل مصنّفات وآثار المسلمين التي تحدّثوا فيها عن البراهمة، الآثار التاريخية، والملل والنحل، والكلام. والصفة الغالبة على التقارير في هذه الآثار عموماً، وصفيّة وكلاميّة.

عمدة الكتابات التي كُتبت قبل البيروني، تعدّ وصفاً لعقائد البراهمة، باستثناء كتابَي: التمهيد للباقلاني، و المُغني للقاضي عبد الجبار، بالإضافة إلى كتاب البيروني نفسه (تحقيق ما للهند). في حين أنّ أكثر كتب البيروني لها جنبة كلاميّة ونقدية لهذا الموضوع.

ومن الجدير ذكره، أنه برغم نقد البيروني لتقارير المسلمين حول عقائد الهنود، وبالخصوص البراهمة، وأيضاً التقرير المفصّل والمحقّق للبيروني في (كتاب ما للهند)، لكن الكُتّاب المسلمين قاموا بنفس دوره، حيث أخذوا التقارير التي قبل البيروني وأعادوا كتابتها من جديد، و لايخفى أنّها انتَهَجَت الطريقة الكلامية و الانتقاديّة.

أهمّ آثار علماء المسلمين قبل البيروني، والتي ورَدَت وتعدّ جزءاً من تقريره الذي كتبه حول البراهمة بالخصوص، أو عقائد الهنود، هي:

الفهرست، لابن النديم؛ تاريخ اليعقوبي؛ المسالك والممالك، لابن خرداذبه؛ فِرَق

الشيعة، للنوبختي (معلوماتنا حول كتابات النوبختي نَستَقيها من كتاب تلبيس إبليس، لابن الجوزي)؛ عيون المسائل والجوابات، أبو القاسم البلخي؛ المقالات، زرقان المعتزلي؛ وكتاب لابن عباس الإيرانشهري (هذا الكتاب غير موجود حالياً)؛ الزمرّد لابن الراوندي (هذا الكتاب أيضا غير موجود)؛ الغريب المشرقي، أبو عيسى الورّاق؛ مروج الذهب، للمسعودي؛ البدء والتاريخ، للمقدسي؛ التمهيد، للباقلاني؛ والمغني، للقاضي عبد الجبار. بعض هذه الآثار تناولت عقائد البراهمة بشكل تفصيلي والبعض الآخر بشكل إجمالي[١١].

كيف صوّر المسلمون معتقدات البراهمة؟

البيانات الموجودة في آثار المسلمين حول البراهمة، يمكن ترتيبها بالشكل التالي:

١ ـ ما يتحدّث حول مَلِك كان للبراهمة اسمه (برهمن)، وهو أول ملك على الهند، ووجود العالَم يبدأ من عنده، حيث إنّ زمانه أول الأزمنة في الوجود[١٢]. المسعودي يقف إلى جانب هذا الرأي، ولا يقبل الرأي القائل بأنّ (برهمن) و(آدم) كلاهما واحد[١٣].

٢ ـ تقرير مختصر[١٤] وآخر مفصّل، يتحدّثان حول الأحكام الدينية والشريعة التي قال بها البراهمة[١٥].

٣ ـ تقرير يحتوي على معلومات حول عقائد البراهمة بالله والأنبياء والجنّة والنار، مع ذكر الأحكام والقوانين التي يعتقدون بها[١٦].

ومن الجدير ذكره أنّ تقرير المقدسي ملتبس جداً ومضطرب، ويحتوي على معلومات متضادة ومختلفة حول البراهمة.

٤ـ المعلومات التي ظهرت، تتكلم فقط حول إنكار النبوّة من قِبَل البراهمة مع نقد هذه العقيدة تحت عنوان (البراهمة والردّ على الشبهات)[١٧].

جاء في تقرير الباقلاني حول البراهمة: إنّ لهم رأيين متفاوتين حول النبوّة:

الأوّل ـ الإنكار المطلق للنبوّة.

الثاني ـ الإنكار النسبي لها. ومنكرو النبوّة بشكل نسبي أنفسهم يفترقون فرقتين: فرقة تعتقد بنبوة إبراهيم فقط، والفرقة الأخرى تعتقد بنبوة آدم فقط[١٨].

جاء في تقرير الغزالي: «إنّ مجموعة من البراهمة يعتقدون بأنّهم ينتسبون إلى إبراهيم، وهو خطأ؛ لأنّهم ينفون النبوة أساساً، فإبراهيم ليس نبياً لهم».

وإنّ الذين اعتقدوا بنبوة إبراهيم، هم من أهل الهند يسمونهم (الثانوية)، الذين يعتقدون بأنّ النور والظلمة ترجع إلى شخص يدعى (براهم)[١٩].

اضطراب المسلمين وخطأهم في فهم البراهمة

هذه المعطيات توحي بأنّ معلومات المسلمين حول البراهمة والهنود لم تكن واضحة وجليّة، وأنّ مصدر معلوماتهم مختلف، لذلك لايمكن أن نَصِفَ عقائد البراهمة حسب المعطيات المذكورة ونرتّب الأثر عليها. علاوة على ذلك فإنّ تعدّد الآراء واختلافها لا يمكّننا من معرفة العقيدة الحقّة من غيرها.

فعندما نقارن التقارير التي أوردها البيروني في (ما للهند)، مع واقع عقائد البراهمة، يظهر أنّ هذه التقارير مورد شك وترديد، وهي المسألة التي يؤكد عليها البيروني أيضاً، ويعتبر التقارير التي أعدّها المسلمون حول عقائد البراهمة لا قيمة لها[٢٠].

سبب تشوش الرؤية الإسلامية إزاء أفكار البراهمة والهنود

ولكن، لماذا أظهر المسلمون روايات غير صحيحة حول البراهمة واعتقاداتهم؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال من خلال الدلائل الآتية:

أوّلاً ـ البيروني في بداية كتابه(تحقيق ماللهند) يعزي أسباب المعلومات غير الصحيحة للمسلمين حول ديانة الهنود وحياتهم العلمية إلى العوامل التالية:

١ ـ عدم معرفة المسلمين باللغة الدينية والعلميّة للهنود.

٢ ـ عدم دقّة الهنود في استنساخ آثارهم العلميّة والدينيّة، ممّا أدّى إلى إظهار المعلومات حول عقائدهم بشكل مختلف، أو تظهر في بعض الأحيان غير صحيحة.

٣ ـ مختصر كتاب (sutra)، بالأخص عندما يكتبون الآثار الدينيّة بالشكل المختصر، حيث يكون سبباً لصعوبة فهم ما كُتب، وفي بعض الأحيان استحالة الفهم.

٤ ـ تحفّظ الهنود من الاختلاط ببقيّة الأقوام والمِلل، ممّا أدّى إلى بقاء عقائدهم في الظِلّ والخَفاء، وحيل دون انتشارها، وبالتالي التعرّف عليها.

٥ ـ عدم ثقة الهنود بالآخرين، بالأخص المسلمين الذين دخلوا بلادهم وأخذوها بالقوّة، ويعدّون المسلمين أعداءهم.

٦ ـ الهنود يعتبرون أنفسهم أشرف الناس وأكثرهم أصالة، لذلك لا يرون الحق إلاّ بجانبهم. لذا صار لديهم تعصّبٌ كبير بالنسبة إلى عقائدهم الفكرية والدينيّة، بحيث لم يكونوا حاضرين أن يعلّموا عقائدهم الفكرية والدينيّة للهنود ببساطة، فما ظنّك بتعليمهم الآخرين من غير الهنود؟

هذه الأمور من جملة المشاكل التي أدّت إلى عدم المعرفة الحقّة بدين الهنود، والمسلمون من الذين لم يتمكنوا من الحصول على معلومات وافية، لذلك أنكر البيروني معلومات المسلمين[٢١] الواردة حول البراهمة، أو أديان الهنود بشكل كلي.

ثانياً ـ استقى المسلمون معلوماتهم حول عقائد البراهمة من كتاب (الزمرّد) لابن الراوندي. ويعدّ كتابه هذا المصدر الوحيد للمعلومات التي أخذها المسلمون حول عقائد البراهمة. وسبب عدم صحّة المعلومات الواردة في كتاب الزمرّد أنّ ابن الراوندي شخص كاذب، ويكتب ما يعتقده هو نفسه حول عقائد البراهمة، وكأنّه الناطق الرسمي بلسان البراهمة في تبيين عقائدهم[٢٢]، وقد عرّف بيل كراوس ابن الراوندي بأنه مُنكر للنبوّة[٢٣]، فلو كانت معلومات المسلمين وتقاريرهم تشير فقط إلى أنّ عقائد البراهمة في إنكار النبوة، تقول: نعم، إنّ كلام بيل كراوس صحيحٌ. في حين أنّ تقارير المسلمين تشير إلى أنّ البراهمة ليسوا كلهم منكرين للنبوة بشكل عام، فبعض التقارير تشير إلى أنّ بعض البراهمة يعتقدون بنبوة إبراهيم أو آدم. لذا فإنّ كتاب الزمرّد لم يكن هو المصدر الوحيد لمعلومات المسلمين حول عقائد الهنود.

ثالثاً ـ (فان أس) مخالف لرأي بيل كراوس حول ابن الراوندي. فهو يعتقد أنّ شخصية ابن الراوندي أسمى من أن يوصف بالكذّاب. (فان أس)يعتقد أنّ المروّج الأصلي للعقائد المنسوبة للبراهمة في آثار المسلمين هو أبو عيسى الورّاق (في أوائل القرن الثالث).

ويعتقد أنّ آراء وأفكار أبو عيسى تبيّن رؤيته المضادّة لكل ما هو عربي؛ لذا فإن الورّاق يخالف كل ما يقول به العرب، حتى رأيهم بعقائد البراهمة، ففي الواقع نجده اختفى وراء البراهمة وجَعَلَهُم بمثابة الناطقين بعقائده وأفكاره[٢٤]. وابن الراوندي ينقل أفكاره من كتاب الغريب المشرقي لأبي عيسى. الكتاب الذي يصف الغربي المشرقي أحياناً بعنوان (برهمن).

المشكلة الموجودة في بيانات بيل كراوس هي نفسها موجودة في بيانات فان أس؛

لأنّه إذا قلنا: إنّ أبا عيسى هو الذي قام بنشر عقائد البراهمة بين علماء المسلمين بَعدَه، وفي نفس الوقت أنّ أبا عيسى له شخصية تعادي العرب، وميّالة نحو المانوية أحياناً، فسوف تبرز عدّة إشكالات منها:

١. سوف نتردّد في قبول الأفكار القائلة بإنكار النبوّة بالنسبة للبراهمة؛ لأنّ إنكار النبوة لم يكن من خصوصيات الفكر الإيراني، وبالخصوص المانَوي.

٢. لم يؤكّد في آثار الإيرانيين الدينية قبل الإسلام على نبوّة آدم وإبراهيم عند البراهمة، كما في آثار المسلمين أنها جاءت بعنوان عقائد للبراهمة.

رابعاً. بينيس[٢٥] يعتقد أنّ معلومات علماء المسلمين حول عقائد البراهمة أصلها يرجع إلى قاسم بن إبراهيم (٢٤٦هـ) وسعديا (٣٣٠هـ).

ويعتقد بينيس أنّ ابن الراوندي لم يطّلع على ما كتبه هذان العالمان ولم يستفد من معلوماتهما.

هناك معلومات كثيرة في معطيات سعديا والقاسم بن إبراهيم حول البراهمة، لم تأتِ في كتاب ابن الراوندي، معلومات يمكن أن تكون مرتبطة بعقائد الهنود، من ضمنها التأكيد على شخصية آدم وشريعته، منو(Manu)، أول إنسان وأوّل قانون (Manusmariti).

وجود مثل هذه المعلومات في آثار هذين العالِمَين، صارت مورداً للاستفادة منها من قِبَل المسلمين، حيث إنها كانت تحكي عن عقائد الهنود، وبالخصوص البراهمة[٢٦].

تقرير بينيس يبيّن إلى حدٍّ ما معلومات المسلمين حول عقائد البراهمة ومبناهم في الاعتقاد بنبوّة آدم والشريعة الأولى، ومن الطبيعي أنه إذا كانت المعلومات الموجودة في آثار القاسم وسعديا حول هذا المحور وهذه النقطة بالذات، فسوف يتغيّر رأي المسلمين في إنكار النبوّة بالنسبة للبراهمة.

خامساً. مطيع بن مكحون النسفي، أحد المعاصرين للماتريديّة، أظهر بعض المعلومات حول هرابذة بلخ[٢٧]، ووفقاً لتقرير أبي مطيع فإنّ الهرابذة لهم عقائد تشبه عقائد البراهمة. يعتقدون أنّ إبراهيم هو نبيّهم. هذه المجموعة انتظمت تحت عنوان (الراوندية).

أمّا العلاقة بين الهرابذة والراوندية أتباع الراوندي، فغير معروفة. ونجد في بعض الأحيان معلومات المسلمين حول عقائد البراهمة تكون عن طريق أبي مطيع، حيث تختلط

عقائد البراهمة مع الهرابذة. وقد طرح سترومسا هذا الرأي[٢٨].

سادساً ـ عبد الرحمن بدوي رأيه مشابه لرأي بيل كراوس القائل بأنّ أصل مصادر معلومات المسلمين حول البراهمة هو ابن الراوندي، ويعتقد بدوي أنّ المعلومات حول البراهمة التي جاء بها الباقلاني، وابن حزم، والبغدادي، والغزالي، والشهرستاني، والطوسي، تبتني على إنكار النبوة التي تأثّرت بأفكار ابن الراوندي. وعندما نقارن بين معلومات النوبختي في كتابه (آراء الديانات) مع كتاب (الزمرّد) لابن الراوندي، نلاحظ الفرق بين المعلومات المرتبطة بعقائد البراهمة في هذين الكتابَين[٢٩]. وقد ذكر أربعة موارد من آراء الشهرستاني حول عقائد البراهمة، كلّها ذُكرت بعينها في كتاب (الزمرّد)[٣٠].

ولم يذكر عبد الرحمن بدوي المصدر الذي اعتمدهُ في إظهار أنّ عقيدة البراهمة حول نبوة آدم وإبراهيم مثل التي أظهرها بعض العلماء المسلمين (الباقلاني والغزالي)، والتي أشار إليها تقرير الراوندي تصريحاً أو تلويحاً. أضف إلى ذلك أنّه مثل بيل كراوس لايعتقد أو لم يُظهر عقيدته في أنّ ابن الراوندي كان يختفي خلف البراهمة ليظهر عقائده، وأنّ هناك اختلافاً بين العقائد المنسوبة للبراهمة في آثار المسلمين مع عقائدهم الواقعيّة.

سابعاً ـ معلومات المسلمين حول عقائد الهنود والبراهمة، غير صحيحة؛ لأنّ الهنود لا يعتقدون أصلاً بالملك برهمن(كما جاء في تقرير المسعودي ٩٤، وجاء في أقوال البلخي). وليس هناك هندي يعتقد بالنبوة أو بخالقها مثلما هو شائع بين المسلمين. وفي الواقع أنّ مفهوم النبوة عند المسلمين ليس هو نفسه عند الهنود. حتى لو قلنا بأنّ آدم وإبراهيم كان مثل البراهما، فإنّ تفسير البراهما لهما ليس بعنوان نبيّ.

هكذا أظهر المجتبائي[٣١] ردّه على هذه المسائل، ويعزو علّة خلط آدم وإبراهيم مع برهمن/ براهما في آثار علماء المسلمين للشّبَه بين قصّة خلق آدم وهبوطه في الطرز الفكري للمسلمين مع أُسطورة بورانه[٣٢]، له علاقة بتولّد برهما وبداية الخلقة.

وحسب عقيدته، فإن هذا الاشتباه يمكن أن نقتفي أثره في القصة التي نُقلت بشكل مختلف في رامايانه (110,3ff)، ومهابهاراته (12, 116, 12ff) هذه القصة تعرّفنا بأنّ الأرض ظَهرَت من قلب الماء على شكل جزيرة، وهناك ظهر برهما، ثم ظهر بعد ذلك أولاده بالتعاقب، فظهر أوّلهم الريشيين (risi)، الذين يعدّون آباء البشرية[٣٣].

المجتبائي يعدّ تقرير ابن النديم في كتابه الفهرست تحت عنوان (الهند في قصّة هبوط آدم)، تقريراً آخر عن هذه القصة نفسها، ومن المحتمل أن يكون هذا هو منشأ الاختلاف بين شخصية آدم وبرهما. إضافة على ذلك فإنّ بعض الصفات والأسماء التي يستخدمها الهنود للبرهما تقرّبه إلى شخصية آدم[٣٤].

وهو يُرجع سبب الخلط بين برهما وإبراهيم في آثار المسلمين إلى التشابه اللفظي بين الكلمتين[٣٥]، ودليله أنّ المسلمين يقولون بأنّ البراهمة يعتقدون أنّ إبراهيم هو أحد الأنبياء الذين يؤمنون به، ودليلهم أنّ برهما في سنّة الهنود هو خالق (الودها)، كما جاء في أوبانيشاد الفَرَس الأبيض (sevetasvatara 6/18)[٣٦]، أن أيشوره[٣٧] أوحى (ودها) إلى برهما.كما أنّ (مهابهاراته) قال: إنّ برهما هو صاحب ومالك (وداها). ونتيجة لهذا التشابه اللفظي لهاتين اللفظتين، والخلط الناشئ منها، فقد جاء في آثار المسلمين أنّ إبراهيم هو النبي الوحيد الذي يعتقد به البراهمة.

وقد نقل فقرة من كتاب الملل والنحل للشهرستاني وقام بنقد آراء البعض أمثال المسعودي وابن النديم وآخرين، ثم ذكَرَ بعدها أنّ العلماء المسلمين كانوا قد تنبّهوا الى مثل هذه الاشتباهات، ولكنّه يبيّن أن: «من الواضح تماماً أنّ المسلمين حتى العلماء والفضلاء منهم في صدر الإسلام، كانوا يجهلون الحياة الدينية لجيرانهم الهنود»، بشكل عام المعلومات البسيطة التي عندهم لا تتعدى بعض الكلام الباطل وغير الصحيح[٣٨].

برغم أنّ ما جاء سابقاً من توضيحٍ حول كيفية الخلط بين شخصية آدم وإبراهيم مع برهما في آثار المسلمين، لكنه لا يوضّح لماذا عرّف علماء المسلمين البراهمة بأنهم منكرون للنبوة؟

يتبيّن من المصادر الأولية للهنود، التي من جملتها وداها، والبراهمة، وأوبانيشاد، وأيضاً مصادر العهد الهندي الحماسي أمثال راميانه، ومهابهاراته، ويكودكيتا، أنها لا تبيّن أنّ الهنود يعتقدون بالنبوة كما يراه غيرهم من المعنى في السنن الدينية، مثل ما جاء عند اليهود والإسلام وحتى المسيحيّة، كما لايتبيّن إنكارهم للنبوة.

ومن المُسَلّم أنّ إنكار وداها وتراث البراهما في فترةٍ من تاريخ الدين الهندي أمرٌ قطعي، نظير ما اتّبَعه مذهب جاراواكه (Charvaka) وما أظهره البوذيون.

وفي الوقت نفسه أنّ إنكار وداها والسنّة الدينية للبراهمة لم يظهر في التاريخ

الهندي بمنزلة إنكار النبوة. أضِف الى ذلك، لو سلّمنا بأن الخلط الحاصل بين برهما مع آدم وإبراهيم نتيجة للتشابه اللفظي للكلمات، ونتيجة للتشابه الحاصل في التقارير الدينية للهنود، أمثال مهابهاراته وراميانه وبانيشادها، اختلط مع ما جاء في التراث الفكري للمسلمين حول آدم وإبراهيم، فيجب القول هنا، على أي حال: إنّ المسلمين كان عندهم معلومات حول مصادر الاعتقاد والأفكار الدينية والأساطير الهندية، لذلك صارت هذه المعلومات سبباً للوقوع في مثل هذا الخلط بين شباهة الألفاظ، أو بالأحرى، تساوي الألفاظ. لذلك لا يمكن القول بضرس قاطع أن هناك تشابهاً لفظياً؛ لأنّ علماء وفضلاء المسلمين في بدايات عهد الإسلام لا يعلمون شيئاً عن الحياة الدينية لجيرانهم الهنود، ومن المسلّم أنّ مصادر المعلومات للمسلمين في الأزمان الأولية للإسلام وقبل البيروني، لم تكن معروفة ومعلومة بشكل صحيح، ولا يمكن أن تكون دليلاً واضحاً مبنياً على تقارير غير صحيحة ومتفاوتة للمسلمين حول عقائد البراهمة. وطريقة الاحتمالات لا تحلّ المسألة؛ لأنها ليست قاطعة، والظاهر أنّ فقدان المعلوماتٍ الكافية في هذا المجال، يمكن أن يكون نوعاً خاصاً من المعلومات في عقائد البراهمة حسب رأي المتكلمين المسلمين. وإجمالاً يعطي تصوّر العلماء المسلمين حول البراهمة وتعيّن طريقة نقدهم. والظاهر أنّ الاستناد إلى البراهمة في الآثار المذكورة يتضمن نقداً للقائل لا نقداً للمقال!

آثار العلماء المسلمين الذين جاءوا بعد البيروني، توضّح تكرار الكلام نفسه الذي كان موجوداً قبله. وشكل هذه التقارير وصفيّ وكلامي وانتقاديٌّ أيضاً.

أبرز مصادر المسلمين حول البراهمة

أمّا أفضل ما كُتب من آثار في زمن ما بعد البيروني، والذي يتضمن معلومات حول عقائد البراهمة فهو عبارة عن:

طبقات الشافعية، للسبكي؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم؛ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، للإمام محمد الغزالي؛ تبصرة الأدلّة في أُصول الدين، لابن المعين محمد بن ميمون النسفي؛ الملل والنحل، للشهرستاني؛ المنتظم، لابن الجوزي؛ تبصرة العوام، للسيد مرتضى بن داعي حسن؛ تلخيص المحصّل، للطوسي..؛ وآثار أُخر من هذا القبيل.

الهوامش

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل: ١٣٨ تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة؛ الباقلاني التمهيد: ١٠٥، ٩٩، ٩٨، ١٠٧ محمود محمد الخضيري ومحمد أبو الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٣٦٦هـ /١٩٤٧م؛ الغزالي فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ١٣٥- ١٣٦ تحقيق سليمان دنيا ١٣٨١هـ . / ١٩٦١م؛ القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، المغني: ١١٦، تحقيق: محمد الخضيري ومحمود محمد قاسم، القاهرة؛ البحراني: ١٢٤، وآخرون.

(٢) ER , II /234.

(٣) استاتلي: ٤٩-٥١ ؛ ERE ,II, 234.

(٤) داوسون: ٥٦؛ER، نفس المصدر .

(٥) استاتلي: ٥١ ,ER.

(٦) Brazman.

(٧) Barsam.

(٨) ERE,II: 424.

(٩) Henning.

(١٠) ١٠٨ – ١١٠.

(١١) المجتبائي: ١٣٠.

(١٢) اليعقوبي،تاريخ اليعقوبي ١ : ٨٤، بيروت، دار صادر.

(١٣) ص٩٥ .

(١٤) ابن خردادبه، المسالك والممالك: ١٧ ، ليدن، ١٣٠٦هـ.

(١٥) المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ ٤ : ٢٣ـ ٩٠ ، باريس ١٩٠٣م.

(١٦) النوبختي أبو محمد ، نقلاً عن ابن الجوزي، فرق الشيعة: ٦٩؛ المقدسي، البدء والتاريخ ١٦: ١٠٩ـ١١١، ١٤٤، ٤ : ٩ـ ١٥.

(١٧) الباقلاني، التمهيد: ٩٦ وما بعدها؛ القاضي عبد الجبار، المغني: ١٥ و١٠٩ وما بعدها

(١٨) الباقلاني، التمهيد : ٩٦ ـ ١٠٧.

(١٩) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ١٣٥.

(٢٠) البيروني، أبو ريحان، تحقيق ما للهند: ١٥ ، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٢١) المصدر السابق: ١٧- ٢٠ .

(٢٢) كالدر: EI ,III/ 905 .

(٢٣) المصدر السابق: EI .

(٢٤) فان أس: ٧.

(٢٥) Sholome pines.

(٢٦) كالدر: ٤٢.

(٢٧) Harabidha.

(٢٨) سترومسا: ٤١- ٢٢٩.

(٢٩) بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام: ١٣٩ ـ ١٤٠، القاهرة، ١٩٤٥م.

(٣٠) المصدر السابق: ١٤٢-١٤٣.

(٣١) المجتبائي: ٣٨.

(٣٢) Puranic.

(٣٣) المجتبائي: ٣٨.

(٣٤) المصدر السابق.

(٣٥) المصدر السابق.

(٣٦) المصدر السابق: ٣٩ .

(٣٧) Isvara.

(٣٨) المصدر السابق.

المرأة اللبنانية في ميدان القصة والأدب

مطالعة تحليلية

د. عزت ملا إبراهيمي(*)
د. أكرم روشنفكر(**)

سياق التحولات النسوية في لبنان

المتأمّل في الخارطة السياسية للشرق الأوسط العربي وكيفية ظهور الحدود الجديدة المصطنعة في القرن الماضي، سيتراءى له أول ملامح المشروع الاستعماري الغربي في السيطرة على البلاد العربية، والذي مهّد له تقطّع أوصال إمبراطورية (الرجل المريض) الدولة العثمانية التي بسطت جناحيها على البلدان الإسلامية، وقد اتّضحت معالم هذا المشروع جلياً عبر إمساك المحور الاستعماري بمقدرات المنطقة وخيراتها، بل على المشرق الإسلامي برمّته عبر الزحف العسكري وإقامة حكومات الانتداب في السواحل الشرقية لحوض المتوسط. ولعلّ سواحل الشام كانت من أكثر مناطق الشرق العربي عرضة للتأثر بالظروف السياسية والاجتماعية التي سادت المجتمعات الأوربية في القرن التاسع عشر، وذلك بسبب الحوض المائي المتوسطي الذي يصلها بأوروبا، وبشكل أكثر تحديداً فإنّ منطقة جبل لبنان أو ما بات يعرف اليوم بالجمهورية اللبنانية نالت القسط الأكبر من هذا التأثّر.

وعلى الرغم من الظروف المضطربة التي مرّ بها لبنان فقد سجّلت المرأة نجاحاً لافتاً تمثّل في حضور قوي على الساحة الثقافية، صاغته عوامل عدّة أبرزها تجربة

(*) أستاذة في القسم العربي بكلية الآداب، جامعة طهران.

(**) أستاذة مساعدة بجامعة جيلان.

حكومة الانتداب التي عاشها لبنان وتعرّفه على مظاهر الحضارة الغربية، من خلال تدريس العلوم والآداب باللغات الأجنبية، ولا سيّما اللغة الفرنسية، ففتح ذلك الباب على مصراعيه أمام المرأة اللبنانية للاحتكاك بالثقافة والأدب الفرنسي، فبدأت تنهل من معين الأفكار الحداثية الجديدة التي ألهمت المثقف اللبناني حالة من التحول السياسي والاجتماعي جعلت منه رائداً للأفكار الإصلاحية في المنطقة، وبطبيعة الحال كانت نافذة الدخول إلى تلك الإصلاحات المطالبة بحقوق المرأة في الحرية وحقّ الانتخاب الذي تجلّى في إطار المنتديات العلمية والأدبية والجمعيات الخيرية والمؤسسات التي تُعنى بشؤون المرأة، وأثمرت هذه المسيرة الطويلة عن دخول المرأة عالم الصحافة والأدب والمجلات المتخصصة، وكان دافعاً لأن تأخذ اليقظة النسائية أبعاداً أوسع شملت فيما شملت المجال الأدبي، ليتمخّض عن ذلك ما أصبح يعرف لاحقاً بالأدب النسائي.

لم تقتصر نشاطات المرأة اللبنانية على المجال الأدبي، بل اتّسعت دائرتها لتشمل حضور المؤتمرات الثقافية والسياسية التي تعقد في الداخل والخارج، ومع هذا يبقى الأدب النسائي هو الأوفر حظاً والأكثر حضوراً على الساحة، وهو أدب يستحقّ المطالعة والتأمّل، وربّما تكون الفترة الممتدة بين (١٩٧٥ ـ ٢٠٠٠) فترة مثالية لدراسة خصائص الأدب النسائي اللبناني واستكشاف خباياه المكنونة، ومردّ ذلك أنّ معظم الحوادث التي شهدها هذا البلد في القرنين الماضيين والتي توّجت بتبلور الأدب النسائي قد تلخّصت في الربع قرن المذكور، وأعاد هذا الأدب إنتاج الآمال والإخفاقات السابقة، ولكن في قالب جديد.

حضور المرأة في ساحة الأدب

ولا ريب في أنّ تقييم مستوى نجاح الأديبة اللبنانية في إيصال المفاهيم التي تؤمن بها إلى قلب الرأي العام، لا يقاس من منظار حجم إقبال الجمهور على قراءة الصحف والمجلات والكتب فحسب، بل عبر تقييم مستوى دقة الكاتبة في توظيف المفردات الغريبة والرمزية، وكذلك أسلوبها المميّز في تبيين الموضوعات، بهدف الخروج بفهم مشترك أكثر وضوحاً وانسجاماً[1]، وبديهي أنّ مثل هذا الفهم لا يتيسّر إلاّ من خلال

تبيين معاني المصطلحات الخاصة بالموضوع، وضمن هذا السياق تدخل محاولات السيدة «يمنى العيد» للتعريف بأول مصطلح في قاموس النهضة النسائية، ألا وهو مصطلح الأدب النسائي المقتبس من الأدب الغربي[٢]. وقد تمّ تداول هذا المصطلح مع بدايات عصر النهضة، للتعبير عن الأعمال الأدبية للمرأة العربية، والطابع العام لهذه الأعمال هو القدرة الفائقة للكاتبة على معالجة موضوعات المرأة وسبر أعماق عالم الأنوثة، وهي تفوق في أحيان كثيرة قدرة الرجل في دخول هذا المضمار، والجدير بالإشارة أنّه لم يكن وراء اختيار مصطلح الأدب النسائي، التمايز الجنسي الذي تنشده الحركة النسوية، كما قد تشير يمنى العيد إلى ذلك جنسية المصطلح: «أميل إلى الاعتقاد بأن مصطلح الأدب النسائي يفيد عن معنى الاهتمام وإعاده الاعتبار إلى نتاج المرأة العربية الأدبي وليس عن مفهوم ثنائي أُنثوي ـ ذكوري، يصنع هذا النتاج في علاقة اختلاف ضدّي ـ تناقضي مع نتاج الرجل الأدبي»[٣].

ولإضفاء طابع العزلة على هذا النمط من الأعمال الأدبية أو تقييده بقيد الجنس، كما لم يكن هدف الكاتبة العربية إثارة مواجهة مع الأعمال الأدبية الرجالية، بل هدفها كان إضفاء نوع من الاعتبار والاحترام على أعمالها، وهو احترام له جذور تاريخية ترقى إلى عصر السيدة مي زيادة والمجالس الأدبية التي كانت تحرص على عقدها في القاهرة[٤]، وهي المجالس التي كانت تعجّ برواد الأدب والثقافة، من أمثال لطفي السيد، وإسماعيل صبري، وشبلي شميل، وطه حسين، وخليل مطران، وأنطوان جميل، ويعقوب صروف، وإيمه خير، وولي الدين يكن، وصادق الرافعي وآخرين غيرهم.

ولم تقتصر هذه المشاركة على الندوات الأدبية تلك، بل تجلّت أيضاً من خلال تحسين الظروف الاجتماعية والثقافية للمرأة نتيجة للأفكار التي طرحها المثقفون المنادون بتحرير المرأة، من أمثال قاسم أمين، وكذلك مدرسة البنات التي شيّدها رفاعة الطهطاوي، كما تقول يمنى العيد: «مثل هذه النشاطات وسمت بالنسائية، وإن شارك فيها الرجل، فقد عمل الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣م) على إقامة مدرسة لتعليم البنات، وخصص قاسم أمين كتابين، هما: تحرير المرأة، والمرأة الجديدة»[٥].

وتوضّح هذه المسيرة الدور المشترك لكل من الرجل والمرأة في النشاطات الاجتماعية والأدبية، بل وحتى الإنسانية، على الرغم من إمكانية وجود نقاط خلافية

عديدة، بيد أنّ هذا الخلاف غير ناجم بالضرورة عن التعارض والمواجهة، كما أنّ التعارض لا يرادف الخلاف على الدوام، بل ربّما كان إلى الشبه والتماثل أقرب[٦]، كما تقول يمنى العيد: «و بالنظر في خطاب المرأة الأدبي ففي إمكان القارئ أو الباحث أن يلاحظ أنه ليس خطاباً نسوياً بمعنى الثنائية الضدّية بين خطاب أُنثوي وخطاب ذكوري، ولئن كانت ضدّية فإن لها وبحسب العرب معنى الخلافية الندّية... »[٧].

وعليه، فإنّ مصطلح «النسائي» يشير إلى حضور المرأة ونشاطاتها الاجتماعية والثقافية والأدبية، وبالتالي فإنّ المقصود بالأدب النسائي ليس موقعاً مقابلاً للأدب الذكوري، كما تشير يمنى العيد إلى ذلك: «يضمر النسائي في الخطاب الأدبي العربي معنى الدفاع عن الأنثوية، بما هي ذات لها هويتها المجتمعيّة والإنسانية...». إنّ إثبات الطبيعة الإنسانية والاجتماعية للمرأة التي تختبئ وراء مصطلح «النسائي» يظهر لنا أنّ المصطلح أنّما يعبّر عن هوية متجدّدة وخلاّقة، مثله مثل مصطلح «الأدب الذكوري»، كما تقول يمنى العيد: «ما يعني أنّ المرأة بهذا الخطاب الضدّي أو الخلافي تعلن وجودها ككائن مبدع، شأن الرجل، إذ يعلن في خطابه عن وجوده ككائن مبدع»[٨].

ومع هذا، فإنّ حمل مصطلح النسائي على مفهوم التضاد والندية للرجل، ليس من باب المواجهة مع الطبيعة الإنسانية للرجل، بل مواجهة الدور الذكوري المتسلّط الذي لعبه في المجتمع عبر التاريخ، وبالتالي رسمت الملامح العامة لشخصيته ضمن هذا المفهوم، كما تشير يمنى العيد إلى ذلك: «... ومن موقع الندية يواجه «النسائي» لا الرجل بصفته الإنسانية، بل آخر هو تاريخياً قامع ومتسلّط»[٩].

نقد الذكورية المتسلطة في أعمال الأديبات اللبنانيات

وتزخر أعمال الأديبات العربيات بالهجوم على هذه الصورة التاريخية الذكورية المثيرة للحساسية الأنثوية وإدانتها، على سبيل المثال ما ورد في أعمال الروائية ليلى بعلبكي، مثل رواية «أنا أحيا» حيث تسلّط الضوء على السلوك الغاضب لشخصية «لينا» بطلة الرواية تجاه رجل يحظى بنفوذ وموقع اجتماعي متميّز، ويتّصف ببعض الخصائص الفريدة، حيث إنّه ربّ أسرة، ورئيس شركة وأستاذ جامعي، وأخيراً عضو في أحد الأحزاب السياسية، ويستغلّ هذا الرجل موقعه الاجتماعي المرموق فيبدي سلوكاً متسلطاً

بغيضاً، وعبر سلسلة من الأحداث، يستثير مشاعر الغضب لدى لينا، فتواجهه بكل ما تملك، لكنّ المواجهة تمثّل تعبيراً رمزياً عن الثورة على بعض المواصفات المقيتة التي يمثّلها ذلك الرجل، وليست ضدّ الرجل كجنس، كما تشير يمنى العيد إلى ذلك: «... لينا ومن خلفها المؤلفة الضمنية، ضد هذا القمع وليست ضد رجل تودّه، كما تقول، أن تشبك بذراعه ذراعها»[١٠].

وفي السياق نفسه، ترسم الروائية «هدى بركات» في روايتها «حجر الضحك» صورة مؤثرة عن قساوة الحرب الداخلية اللبنانية، تجلّت في بعض الملامح المتباينة التي تعطيها لبطل الرواية، وهجومها الشديد على خصيصة حبّ التسلّط الذكوري لديه دون المساس بصفاته الإنسانية، كما تقول يمنى العيد في هذه الرواية: «لم تكتب المرأة ضد الرجل الإنسان حين تناولت كتاباتها الإبداعية العلاقة بين الأنوثة والذكورة، بل كتبت ضد إيديولوجيا السلطة الذكورية...»[١١].

ونفس الهجمة تشنّها الروائية أميلي نصرالله في أعمالها، عبر استعراضها لبعض مظاهر هذا التسلّط الذي تفرضه بعض العادات والتقاليد الاجتماعية، وبأسلوب أدبي شيّق تستثير مشاعر الغضب المكنونة في أعماق القارئ ضدّ تلك التقاليد، كما تشير يمنى العيد إلى ذلك: «ورواية الإقلاع عكس الزمن (بيروت، ١٩٨٠) لإميلي نصر الله التي تحكي عن الحرب والغربة والتعلق بالجذور»[١٢]. كما تطرّقت في بعض أعمالها إلى موضوع الحرب الداخلية اللبنانية وما خلّفته من مآسٍ، إذ حاولت تصوير مشاهد الصراع والعنف التي انتهت إلى حالة النزاع الاجتماعي والاقتتال الداخلي، لتعبّر بذلك عن أجلى صورها المتمثّلة في رمزية التسلّط والقهر التي ميّزت الرجل في لبنان عبر التاريخ الطويل لهذا البلد.

وفي رواية «قلب الرجل» للسيدة لبيبة هاشم التي تسرد فيها الوقائع الأليمة التي جرت في عام ١٨٦٠ نتيجة للسياسات المتهورة للدولة العثمانية من جهة، وتدخلات الدول الأجنبية من جهة أخرى، ما أدّى إلى اندلاع الحرب الداخلية في السنة المذكورة. في هذه الرواية تتحدّث السيدة هاشم عن الأزمات الاجتماعية وما أفرزته من معاناة وآلام للمواطنين اللبنانيين[١٣].

أعمال إميلي نصر الله

لإميلي نصرالله مؤلفات متعددة قيّمة نذكر بعضها في هذا المقال، من أهمها:

١- أسود وأبيض، بيروت، مكتبة الدار العربية للكتاب، ٢٠٠١.

٢- الإقلاع عكس الزمن، بيروت، نوفل، الطبعة الثانية، ١٩٨٤.

٣- الباهرة، بيروت، نوفل، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥.

٤- تلك الذكريات، بيروت، نوفل، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.

٥- الجمر الغافي، بيروت، نوفل، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠.

٦- خبزنا اليومي، بيروت، نوفل، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.

٧- الرهينة، بيروت، نوفل، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦.

٨- شجرة الدفلى، بيروت، نوفل، الطبعة الرابعة، ١٩٨١.

٩- الطاحونة الضائعة، بيروت، نوفل، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.

١٠- طيور أيلول، بيروت، نوفل، الطبعة السابعة، ١٩٩١.

١١- الليالي الغجرية، بيروت، نوفل، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.

١٢- محطات الرحيل، بيروت، نوفل، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.

١٣- المرأة في ١٧ قصة، بيروت، نوفل، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

١٤- نساء رائدات من الشرق والغرب، بيروت، نوفل، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.

١٥- الينبوع، بيروت، نوفل، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.

١٦- يوميات هرّ، بيروت، دار الكتاب العالمي، الطبعة الثانية، ١٩٩٩.

ولا بأس بالإشارة هنا إلى أنّ القراءة التي طرحتها السيدة يمنى عن الأدب النسائي والتعاريف الجوهرية التي قدّمتها والخاصة بتحديد الإطار العام لهذا الأدب متأثّرة برؤيتها الأكاديمية كباحثة.

يمنى العيد بين القلم الأدبي والنقد الموضوعي

ولدت السيدة (حكمت) ابنة علي مجذوب صباغ أو (حكمت صباغ الخطيب) الشهيرة بـ(يمنى العيد) في عام١٩٣٥ في مدينة صيدا المطلة على سواحل البحر الأبيض المتوسط، وتخرجت في الجامعة اللبنانية عام ١٩٥٨، نالت درجة الدكتوراه في الأدب

العربي من جامعة السوربون الفرنسية. في عام ١٩٩٣منحت جائزة البحوث الأدبية والنقدية من مؤسسة سلطان عويس، قامت بالتدريس في جامعة صنعاء باليمن والجامعة اللبنانية. صدر لها العديد من الأعمال الأدبية التي أثرت المكتبة العربية طيلة فترة نشاطها، ومنها:

١. أمين الريحاني، رحالة العرب، بيروت، بيت الحكمة، ١٩٧٠.

٢. تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٠.

٣. الدلالة الاجتماعية لحركة الأدب الرومنطيقي في لبنان، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٩.

٤. الراوي الموقع والشكل، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦.

٥. في معرفة النص، بيروت، دار االثقافة، ١٩٨٤.

٦. في القول الشعري، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٧.

٧. قاسم أمين إصلاح قوامة المرأة، بيروت، بيت الحكمة، ١٩٧٠.

٨. الكتابة تحول في التحول، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٣.

٩. ممارسات في النقد الأدبي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٤.

١٠. مقاربة للكتابة الأدبية في زمن الحرب اللبنانية، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٣.

١١. النص المفتوح قراءة في شعر عبدالله العزيز المقالح، بيروت، دار الآداب، ١٩٩١.

١٢. الرواية العربية بين الواقع والإيديولوجية، اللاذقيّة، دار الحوار، ١٩٨٦.

١٣. حسين مروّة شهادات في فكره ونضاله، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨١.

١٤. النظرية والممارسات في فكر مهدي عامل، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٩.

وإذا ما تأمّلنا في أعمالها سنجد أنّ السيدة يمنى العيد تمتلك قلماً أدبياً ساحراً بين المثقفات اللبنانيات تميّز بالنقد الموضوعي الدقيق للآثار والآراء الأدبية، هذا في الوقت الذي تلعب فيه الأنماط الأدبية الأخرى ـ عدا النقد والتحليل ـ دوراً مهماً في التأثير على ذهن القارئ ومشاعره[١٤].

هدى بركات والعمل الأدبي القصصي

ولكن ما من شك في أنّ السيدة هدى بركات استطاعت من خلال فن كتابة القصة، التأثير على القارئ وأن تدوّن أعمالاً أدبية تمثّلت في ثلاث مقالات باللغة

الإنجليزية، وأربع عشرة مقالة باللغة العربية في النقد والتحليل لتنال بذلك موقعاً متقدماً في الأدب النسائي اللبناني[١٥].

والسيدة بركات من مواليد ١٩٥٢ في مرفأ بيروت الجميل، تخرّجت في الجامعة اللبنانية في عام ١٩٧٤ فرع الأدب الفرنسي. لم يمض على تخرجها سنة واحدة، حتى شدّت الرحال إلى فرنسا لإكمال دراستها العليا هناك، لكنّها عادت إلى الوطن بعد أن اشتعل فتيل الحرب فيه. شاركت السيدة هدى في تأسيس الجمعية النسائية (شهرزاد) وصدرت لها أول رواية طويلة فازت بجائزة فن كتابة القصة لمجلة الناقد. كما فازت روايتها الثالثة بجائزة نجيب محفوظ للأدب القصصي من الجامعة الأمريكية في القاهرة وذلك في (عام ٢٠٠٠)، ترجمت أعمالها الروائية إلى اللغات الفرنسية والإنجليزية والهولندية والعبرية والأسبانية والإيطالية، ومنها:

١. أهل الهوى، بيروت، دار النهار، ١٩٩٣.

٢. حارث المياه، بيروت، دار النهار، ١٩٩٨.

٣. حجر الضحك، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠؛ بيروت، دار النهار، ٢٠٠٥.

٤. رسائل الغريبة، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٤.

٥. زائرات، بيروت، دار المطبوعات الشرقية، ١٩٨٥.

٦. سيّدي وحبيبي، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٤.

وداد السكاكيني وغزارة الإنتاج الأدبي

ولعلّ السيدة وداد السكاكيني هي الأوفر حظّاً في إبداع الأعمال الأدبية ضمن سلسلة الأدب النسائي، وذلك لتأليفها ما يربو على عشرين عملاً أدبياً متميزاً، أفردت سبعة مجلدات منها لقضايا المرأة:

١. أُمهات المؤمنين وأخوات الشهداء، القاهرة، ١٩٤٧.

٢. إنصاف المرأة، دمشق، ١٩٥٠.

٣. نساء شهيرات في الشرق والغرب، القاهرة، ١٩٦٠.

٤. مي زيادة في حياتها وآثارها، دمشق، ١٩٧٠.

٥. بنات الرسولﷺ، القاهرة، ١٩٦٩.
٦. سابقات العصر وعياً وسعياً وفناً، دمشق، ١٩٨٩.
٧. العاشقة المتصوفة رابعة العدوية، دمشق، ١٩٨٩.

والحقيقة أنّ أعمالها لم تكن حكراً على المرأة واهتماماتها، بل وجد الرجل حيّزاً لا بأس به في أعمالها، من ذلك دراسة حياة وأعمال الكاتب قاسم أمين، منظّر حركة الحقوق النسائية المعاصرة، والتي تأثّرت بكتاباته وأفكاره وتقول: «طريقنا إلى المجد النسوي المنشود أن نكون خير الأمهات والزوجات، وأخلص المديرات والمربيات للبيوت والأبناء، وأوفى المجاهدات للعروبة والوطن، وعلى أن لا نهجم على زهد النهضة هجوم الجياع على القصاع، فما كل امرأة ينبغي أن تكون زعيمة أو معلمة، ولا كل سيدة يجب أن تصير طبيبة أو موظفة، فكل من النساء لما خلقت له من أمومة أو زعامة من تدبير للمنزل أو تمرّس بالفنون أو القضايا الاجتماعية والإنسانية».

علاوة على ذلك، للسيدة وداد السكاكيني سبعة أعمال قصصية، طبعت جميعها وهي:

١. أروى بنت الخطوب، القاهرة، ١٩٤٦.
٢. بين النيل والنخيل، القاهرة، ١٩٤٧.
٣. الحبّ المحرّم، القاهرة، ١٩٤٧.
٤. الستار المرفوع، القاهرة، ١٩٥٥.
٥. نفوس تتكلّم، القاهرة، ١٩٦٢.
٦. أقوى من السنين، دمشق، ١٩٧٨.
٧. مرايا الناس، القاهرة، ١٩٦٥.

وممّا لا شكّ فيه أنّ نجاح السكاكيني في مجال كتابة القصة لا يقلّ أهمية عن حضورها في الميادين الاجتماعية والعلمية، والدليل على ذلك فوزها بالمسابقة الفنية التي أقامتها مجلة المكشوف بحضور تسعة وخمسين من مشاهير الأدب القصصي المعاصرين، من أمثال خليل تقي الدين، وعمر الفاخوري، ويوسف غصوب، وبطرس البستاني، وتوفيق يوسف عواد، وفؤاد حبيش، وفؤاد إفرام البستاني، ومن خلال هذا الفن الأدبي دخلت وداد السكاكيني في قلب القضايا الاجتماعية، وكما وصفها الناقد المعاصر محمد

مندور، بأنّها جعلت من مشاعرها الداخلية الصادقة ووجدانها المرهف حيال هموم المجتمع العربي مركباً لولوج الأدب القصصي.

كانت السيدة وداد عضوة في جمعية القصة والرواية، ودأبت على نشر أعمالها الأدبية في مجلة المكشوف في بيروت.

وفي الحقيقة كان وراء انخراط الأديبات اللبنانيات في الفن القصصي عوامل عدّة، منها القدرة الواسعة لهذا النمط على تحقيق أهداف الحركة الإصلاحية، علاوة على عنصر التعددية الذي تشتمل عليه الرؤية النسوية، والذي يبعث على تنوع المضامين وتعدّدها، الأمر الذي يمنح القصة جاذبية وسحراً في عيون القارئ المعاصر، وبالتالي إعادة طبع العديد من الأعمال[١٦]، وهو ما دفع الناقد شاكر لعيبي إلى الاعتقاد ـ في مقالة له ـ بتفوق النساء على الرجال في مجال الإنتاج القصصي المعاصر[١٧]، هذا على الرغم من أنّ جميع كتّاب القصة قد استفادوا الأساليب ذاتها والتي دخلت على الأدب العربي عبر ترجمة القصص الرومانسية المقتبسة عن الأدب الأوروبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ونشرها في صحف ومجلات أقطار بلاد الشام، وبخاصة تلك المطلة على حوض البحر المتوسط[١٨].

فنّ السرد القصصي العربي، التاريخ والتطور

ومعلوم أنّ فن السرد القصصي العربي عرف تاريخاً مشرقاً اصطلح عليه بـ«أحسن القصص»[١٩]، إلاّ أنّ أُسلوب كتابة القصة دخل على الأدب العربي عن طريق ترجمة الأعمال الروائية الغربية، فأصبح النثر العربي مقلداً لتلك الأساليب، ثم دخل التطوّر على قوالبه ومناهجه لاحقاً.

من هذا المنطلق، وفي الوقت الذي أخذ الكتّاب العرب يتقمّصون الأسلوب الغربي في الأدب القصصي شرعوا كذلك بتمثّل مضامينه، حتى أخذت القصة العربية تطرح عنها قيود التقليد رويداً رويداً، وتسير نحو الإبداع، لتلبس روحاً شرقية خالصة[٢٠]، والمقصود بالروح الشرقية الفكرة الرئيسة التي تتكرر في القصة، وتقوم بانتقاء عناصرها بحبكة، حيث يرمز كل عنصر ضمنياً إلى سائر العناصر، وتكون مجموع العناصر متوالفة مع موضوع القصة، وهذا التوالف هو الذي يعبّر عن عصارة القصة

وخلاصتها، حيث يتشكّل بمعيّة الفكرة الرئيسة، وبدونها تكون القصة أقرب إلى السرد التاريخي منها إلى العمل الأدبي؛ لأنّ الكاتب حينذاك يقوم بتسجيل الأحداث ضمن مقطع ممرحل[٢١]، وعلى الرغم من أنّ العنصر الزمني يشكّل القاسم المشترك الذي يجمع العمل الأدبي بالسرد التاريخي، إلاّ أنّه بإمكان القاص أنَ يتحكّم بعقارب الزمن تقدّماً وتأخراً، كما يمكنه توسيع الإطار العام للقصة عبر ضخّ كمّ كبير من الأحداث الجانبية، ليضع في متناول القارئ معطيات متكاملة وعلى قدر عالٍ من الحبكة. كما يستطيع عبر إضافة شخصيات بعيدة أو قريبة زمنياً من بطل القصة، زيادة مساحة الاحتكاك بين أحداث القصة وتشابك عناصرها.

عناصر القصة وضروراتها

وفي الحقيقة، إنّ الكاتب بتوزيعه لأدوار القصة يقوم بخلق شخوصها، ومن خلال التعريف الصريح بهم أو تقديمهم عبر أدوارهم وسلوكهم ضمن القصة، يبدع عناصر خلاقة لها القدرة على تغيير مسار القصة وإحداث تحولات في مجرياتها، أو هي نفسها تتعرّض لتحوّلات، وتعرف هذه بـ(الشخصية الحية)، هذا في حين نجد بعض شخصيات القصة لا تتأثّر إلاّ قليلاً على الرغم من إتاحة وقت كافٍ لذلك منذ بداية القصة وحتى النهاية، ويطلق على هذا النوع تسمية (الشخصية الراكدة أو السطحية). ومع هذا فإنّ القاسم المشترك لهاتين الشخصيتين هو الدافع المعقول والدليل السلوكي الذي يصدر عنهما، فيبعث على التعايش معهما وأن تقترب هاتان الشخصيتان أكثر فأكثر من الأشخاص الواقعيين، وبعد ترميم الحقائق وإصلاحها يمكن القيام بتحليلها، وبذلك نتعرّف على زوايا نظر الكاتب[٢٢]، وإن كانت تراكيب عبارات النص تكشف أحياناً عن جانب من هذه الزوايا، وفي ضوء ذلك فإنّ زاوية النظر الداخلية ترتسم بحضور الكاتب في ثنايا عبارات القصة وسرده لها على لسان الشخص الأول، أو بقائه خارج النص، فينقل القصة عن طريق حوار الشخص الثالث ليقوم بمهمة تصوير زاوية النظر الخارجية.

وإذا ما تأمّلنا في مفهوم العبارة mental point of view سنرى أنّ زاوية النظر

هي المسار الذي يحدّده الكاتب للقارئ للدخول في أجواء القصة، من هنا فإنّ هذه الزاوية تجسّد طبيعة المشاعر والأحاسيس التي يبديها الكاتب تجاه موضوع القصة، والتي يرغب في نقلها إلى القارئ.

ولا شكّ أنّ أصالة هذا العنصر في القصة نابعة من أنّها تتيح للكاتب الاختلاء بنفسه في زاوية معينة ليتفرّج على المشهد الذي صنعه، ومن ثمّ ينقل مشاهداته إلى قارئه، حيث يأخذ بيده إلى أماكن الأحداث وتفاصيلها. والواقع أنّ الكاتب في عملية توزيع الأدوار يقوم بمهمة توظيف العناصر المذكورة، ليتمكّن من تهيئة الأجواء لانفعالات القارئ وتأثّره بمشاهد الأحداث حزناً أو مسرّة، ويرتبط مستوى هذا التأثير وشدّته بمدى دقّة الكاتب في وصف دقائق الأحداث وإدارة تفاصيلها عن بعد بأُسلوب فنّي ينمّ عن حرفية وإتقان. والمراد بـ«عن بُعد» نجاح الكاتب في إقامة تفاعل قوي بين القارئ وموضوع القصة، وبتوظيفه لمجمل العناصر آنفة الذكر، ثم يقوم بالتحكم بدقة في مقدار المسافة التي تفصل القارئ عن الموضوع قرباً وبعداً، ولا يخفى أنّ هذا التحكّم لا يعتمد على الخلفية الثقافية للكاتب فحسب، وإنّما يعتمد بشكل كبير على مهارته وحذاقته ليصبح في النهاية أُسلوباً أدبياً خاصاً به. والأُسلوب الأدبي هو النهج الخاص الذي يتّبعه الكاتب في كتابة القصة، وهو يتطلّب منه ثروة من المفردات والمصطلحات التي يعتني كثيراً في اقتنائها واستعمالها، أضف إلى ذلك القالب الذي يصوغ فيه عباراته، ونعني به البناء اللغوي، وكذلك دلالات النص (semantic) وإيقاعاته، حتى تتصاع الكلمات لبنائه، ويتبيّن فنون الكتابة وقواعدها. ثم بعد ذلك يزجّ قلمه في خضمّ الفن القصصي، ليطبع أُسلوبه بطابعه الخاص، دون أن يجد حرجاً في الاستعانة بالأساليب الأُخر في تصوير المشاهد والأحداث، بما في ذلك أُسلوب «الحوار» الذي هو عبارة عن جهد ثنائي يقع بين طرفين، يستعين به الكاتب من أجل الدخول في عمق الحدث وتصويره من الداخل من جميع الزوايا والأبعاد، فيوسّع من دائرة الكلام، واضعاً المتكلم والمستمع في علاقة حوارية متبادلة تتطلّب بطبيعة الحال التأمّل في الطرف الآخر والردّ عليه. ويسمح هذا الأُسلوب للكاتب بتسليط الضوء على طبيعة شخصيات القصة وأفكارهم ومواصفاتهم الأخلاقية، بل وحتى مواصفاتهم البدنية الظاهرية، أو يقوم بتغيير مكان الحدث مصطحباً القارئ معه، ليكسبه مرونة في الحركة والتنقّل، الأمر الذي يضفي على

القصة قدرة أكبر في وصف عناصرها أو تحليل التداخل بين أحداثها ومشاهدها[٢٣].

ولكن يبقى أن نقول: إنّ الكلام ليس هو العنصر الوحيد في الحوار، بل أحياناً يشكّل الصمت ضرورة لازمة في العمل القصصي، ليس من أجل أن يأخذ الكاتب قسطاً من الراحة، بل هي وقفة يعيد فيها ترتيب أجزاء الحوار، كما يحدث ذلك في الحياة الواقعية أيضاً. إذن فصمت المؤلف عن الكتابة هو بمثابة قطع سلسلة أفكار القارئ، ليحيل انتباهه نحو علاقة حية، حتى وإن أدّى ذلك إلى انقطاعه عن اللهجة الفصحى واستخدام بعض العبارات المحلية، ليواصل حواره القصصي هذه المرة مع فقرة حية مقتطعة من صلب الحياة اليومية للمجتمع، فيعطي بذلك شحنة واقعية للحوار ودفقاً سيّالاً من الخصوصية المحلية، ولكن كما هو معلوم فإنّ الحوار الكتابي يكون خالياً من أي إيقاع لحني، لذلك يلجأ الكاتب إلى استنطاق عبارات صامتة، عبر استخدام حوار زاخر بأفعال وكلمات ذات مفاهيم صوتية من قبيل: «قال، صاح، همس، صرخ ....».

وعلى أيّ حال، فإنّ الحوار سواء كان في الواقع اليومي الاجتماعي أم في بطن القصة لا يقع وفقاً لترتيب الأشخاص وبشكل متسلسل، بل يكون بحسب سعة الكلام وبصورة متفرقة ومشتتة، وهو ما يحمل الكاتب على التنويه بهوية الشخصية عندما تتحدّث، بينما يستعين بأساليب أُخرى متنوعة للتعبير عن صمت تلك الشخصية، على سبيل المثال، رسم عدّة نقاط كعلامة على الجواب، أو الإشارة إلى صمت طويل، أو ذكر كلمات صوتية تعبيراً عن الصمت[٢٤].

وأخيراً، فإنّ تسجيل صمت الطرف الآخر في مكالمة تلفونية والذي يمثّل استنطاقاً للصمت، يتمّ بواسطة جواب البديل الذي يحاول الكاتب لفت انتباه القارئ صوب الطرف الآخر، لينشئ بذلك حواراً ثنائياً، وبهذه الطريقة الذكية والبارعة يحاول استخراج أجوبة خيالية من المتحدّث تكون بعيدة عن الواقع، محلّقاً مع القارئ في أعماق الخيال الواعي الذكي، وهذا يتطلّب توافره على موهبة تمكّنه من رسم صورة خيالية للشخصية القصصية، تتيح لبطل القصة أن يقيم علاقة حوارية معها، وعن هذا الطريق ينبثق نوع من الحوار يطلق عليه «الحديث الأحادي»، (Monologue) الذي يتباين في طبيعته مع «الحوار الثنائي»، (Dialogue) ويتمّ هذا الحديث عبر طرق عدّة، أحدها الحديث

الأحادي الداخلي(Interior Monologue)، حيث يستخدم هذا النوع حينما تخيّم أجواء ثقيلة على بطل القصة تدفع به إلى حالة نفسية سيكولوجية تلقائية تتمثّل في مناجاة بطل القصة نفسه واستعراض تجاربه حلوها ومرّها، ليصل في نهاية المطاف إلى نتيجة محدّدة.

وفي الحقيقة، يحاول الكاتب بهذه الوسيلة مساعدة بطل القصة على استعادة تركيزه الذهني. ووجه التباين بين هذا النمط الذي يطلق عليه ـ كما نوّهنا ـ بالحديث الداخلي عن النمط الآخر الذي يطلق عليه بحديث النفس(Soliloquy)، هو أنّ النمط الحواري الأول يمثّل مراجعة ذهنية للتجارب والخبرات الماضية، بينما النمط الثاني هو سرد لما تسرّه شخصية القصة من خفايا النفس، ويكون مفرغاً من أي إشارات اهتمام بالمستمع، ولكن مع ذلك فهو يحتوي على عرض لتصورات البطل حيال موضوع القصة. ويبدو أنّ المؤلف في حديث النفس يحاول تجاهل الترتيب المنطقي المتسلسل لموضوع الحوار، ليركّز الاهتمام على تصوراته وآرائه.

النمط الثالث في الحديث الأحادي، أي ما يصطلح عليه بالعودة الفنية (Flash Back)، وفيها يقوم بطل القصة باستذكار شريط الأحداث، وتتداعى في ذهنه آراء الآخرين. نمط آخر للحديث الأُحادي وهو الحديث الأُحادي الاستعراضي (Dramatic monologue) ويقصد به إعادة خلق لمشهد يحضره المشاهد، لكن لا تستطيع شخصية القصة إقامة حوار معه لأي سبب كان، وفي إطار ذلك يلجأ إلى الحوار عن طريق حديث النفس، ليعوّض عن الإحساس بتجاهله، والكشف عن أفكار المشاهد وما يجول في خاطره من خلال التنبؤ بالأجوبة[٢٥]. ويمكن القول: إنّ الحديث الأُحادي الاستعراضي فرصة يعيد الكاتب فيها خلق شخصية القصة، وبهذه الطريقة الحوارية، يبحث عن موقع له في خضم الأحداث. وبالطبع فإنّ الكاتب أثناء تسجيله لأنواع الحوارات، يستعين بمهاراته في إقامة قنوات الاتصال مع مختلف شرائح المجتمع، ويقوم بمحاولة إسقاط خصائصهم الشخصية والاجتماعية على شخصيات قصته، ليمنحها ثوباً من الواقع عبر الوصول إلى إحساس مشترك واستيعاب كامل لسلوكهم.

ولا ريب أنّ كتّاب القصص الواقعية المعاصرين أصبحوا يولون الدراسات والبحوث في حقل العلوم النفسية أهمية كبيرة، ومن خلال إطلاعهم على نظريات فرويد ويونغ، والتعرّف على حالات الوعي وتوظيفها في الحوارات الأُحادية في الأدب القصصي، تهيّأت

الأسباب لولوجهم أعماق النفس الإنسانية، والتعرّف على أسرار الوعي ومكنوناته،[٢٦] فضلاً عن حضور واضح للرؤية السوسيولوجية الاجتماعية في أعمالهم، وهو ما يتجلّى في الإشارة إلى المذاهب والأفكار الاجتماعية عند معالجة الشخصيات وبحسب ما يقتضيه موضوع القصة.

ولعلّ أكثر الأفكار الواقعية التي تركت ظلالها الكثيفة على الفن القصصي في القرن العشرين هي الواقعية الاشتراكية؛ لأنّ الكاتب في هذا النوع من الواقعية يتعاطى مع شخصيات القصة من وحي خبرته بأبعاد النظام الاجتماعي وعلاقات الأفراد وطريقة التعامل معهم، والصراعات الطبقية وتضارب المصالح، فينعكس ذلك على الأجواء العامة في قصته وتجسيده للهموم الاجتماعية التي تظهر في تعبيرات الاضطراب والتمرّد التي تصدر عن شخصيات القصة وفي سلوكهم وأقوالهم، ومن المؤكّد أنّ الالتزام بهذه الأُمور أضحى سمة بارزة للفن القصصي في لبنان، ولعلّ أعمال مشاهير الكتّاب في هذا البلد، مثل توفيق يوسف عوّاد[٢٧] وفؤاد كنعان والسيدة أميلي نصر الله تدخل في هذا السياق، ولهذا فهي بحاجة إلى دراسة وتحليل[٢٨].

استنتاج

تعتبر الحركة النسائية المعاصرة نتيجة طبيعية لأُسلوب تعاطي المجتمع مع المرأة في الحقب الماضية، ومن البديهي أن تختلف التجربة الثقافية في المشرق العربي عنها في العالم الغربي، وبالتالي تختلف النتائج المتمخضة عن كلتا التجربتين. من هذا المنطلق، فإنّه عند معالجة القضايا الشرقية لم تؤخذ هواجس المرأة الغربية وهمومها بعين الاعتبار، وذلك لاختلاف ذهنية المرأة الشرقية وقضاياها المستوحاة من أعماق الثقافة المشرقية. ولا شكّ أنّ الأديبة اللبنانية استطاعت بقلمها البارع أن ترسم ملامح هذه الذهنية إيجازاً وتفصيلاً عبر الرواية والقصة القصيرة، مستلهمة خصوصياتها من المدرستين الرومانسية والواقعية، وكذلك المدرسة الرمزية، لهذا السبب نرى الأدب النسائي يزخر بمفاهيم الغرور والغيرة والاستئثار ومشاعر التحدّي، والنزعة التشريفاتية، والعزوبية، ومكر النساء، والعلاقات الزوجية، ومسؤوليات الأُمّ، والإيمان بالله، والنجاحات العلمية وفكرة التفوق للتخلص من

نير التبعية المطلقة. وفي هذا الإطار تتبلور قضايا جديرة بالتأمّل، نذكر منها:

- اتّساع نطاق قانون (صراع البقاء) ليشمل المحيط الأُسري.

- طرح مقولة تفوّق الذكر على الأنثى التي تفضي إلى إمساك الزوج بمفاتيح القرار في المنزل (في حالة السلطة البطريركية المتعقلة)، وإلى فرض السيطرة والتسلّط (إذا ما تخلّى الرجل عن العقلانية) وأحياناً تؤدّي إلى التشدّد والعنف الذكوري، أو إلى الأخطار الجنسية.

ويتجلّى نمط أُثير من جراء ذلك التسلّط والسيطرة غير المباركة بانتظار ظهور مراحل نسائية، بيد أنّ الحقيقة القاتمة هي في الصعوبات غير المألوفة للمهنة، وهي صعوبات لا تفرزها طبيعة المهنة نفسها، بل تعود إلى العادات والتقاليد التي تحكم المجتمع فتنشأ تبعاً لذلك مسألة تحديد الأدوار على أساس الجنس، وقد تتفاقم لتشمل التحديد الجنسي في اكتساب العلوم أيضاً، فيتسبّب ذلك في بروز أهمّ الآثار السلبية، ألا وهي المشاكل النفسية ـ الجسمية متجسّدة في حالة الذهان، ذلك أنّ المطلوب من المرأة هو البقاء في دائرة الوظائف المنزلية الأمر الذي يؤدّى إلى استثارتها وإرغامها على إبداء ردود فعل متعددة ليس آخرها النسوية المَرَضية.

الهوامش

(١) البستاني، صبحي، الأدب اللبناني الحي، بيروت، دارالنهار للنشر، ١٩٨٨ :٢٨؛ مندور، محمد، في الأدب والنقد، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، بلا تا:٢٢.

(٢) الأعرجي، نازك، صوت الأنثى، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م: ٢٥؛ انظر أيضاً مقال «أدب نسائي في عالم عربي» في:
http://www.Syranstory.com/ciment14.htm

(٣) العيد، يُمنى، الدلالة الاجتماعية لحركة الأدب الرومنطقي في لبنان، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م: ٢٨.

(٤) الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب الحديث)، بيروت، دار الجيل، بلا تا: ٢٥٠-٢٥١.

(٥) العيد، الدلالة الاجتماعية لحركة الأدب الرومنطقي في لبنان: ١٤.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، بإشراف عبدالله علي مهنا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م ٢: ٥٨، ذيل كلمة «ضدد».

(٧) العيد، الدلالة الاجتماعية لحركة الأدب الرومنطقي في لبنان: ٢٩.

(٨) المصدر السابق: ٣٥.

(٩) المصدر السابق: ٤٧.

(١٠) المصدر السابق: ٤٩.

(١١) المصدر السابق: ٥٢.

(١٢) المصدر السابق: ٦١.

(١٣) الأشتر، عبدالكريم، تعريف بالنثر العربي الحديث، دمشق، مطبعة ابن حيان، ١٩٨٢م: ١٨١.

(١٤) ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، القاهرة، دارالمعارف، الطبعة الرابعة، بلا تا: ١٠.

(١٥) زيدان، جوزيف، مصادر الأدب النسائي في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م: ١٢١ - ١٢٣.

(١٦) الورقي، سعد، في الأدب العربي المعاصر، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م: ١٢؛ البقاعي، شفيق، أدب عصر النهضة، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م: ٢٥٠.

(١٧) انظر مقال الفن القصصي العربي تحت عنوان «هل هو فن النساء اليوم» في:
www.perso.ch/slaibi/femme %20et % 20 mans.htm

(١٨) إدريس، سهيل، محاضرات عن القصة في لبنان، بيروت، معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٧٥م: ٣-٦؛ الأشتر، تعريف بالنثر العربي الحديث: ١٨٠؛ الورقي، في الأدب العربي المعاصر:١٢-١٣.

(١٩) سورة يوسف:٣.

(٢٠) كيب، هاميلتون، أدبيات نوين عرب، ترجمة يعقوب آژند، طهران، مطبعة اطلاعات، ١٣٦٦هـ ش: ٥؛ المقدسي، أنيس، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، بيروت، دار العلم للملايين، للطبعة الثامنة، ١٩٨٨: ٤٥٥.

(٢١) مير صادقي، جمال، عناصر داستان، طهران، مطبعة سخن، الطبعة الثالثة، ١٣٧٦هـ ش: ٣٤-٣٥، ١٧٣؛ الرشدي، رشاد، فن القصة القصيرة، بيروت، دار العودة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م: ٥١.

(٢٢) البستاني، الأدب اللبناني الحي:٨٦-٨٧.

(٢٣) الرشدي، فن القصة القصيرة: ٩٧؛ عبدالسلام، فاتح، الحوارالقصصي تقنياته وعلاقاته السردية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م: ١٤، ٦٨-٦٩؛ درّاج، فيصل، نظرية الرواية العربية، بيروت المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م: ٦٨-٧٢.

(٢٤) الرشدي، فن القصة القصير: ١٠٠؛ عبد السلام، الحوار القصصي تقنياته وعلاقاته السردية: ١٨-٥٤.

(٢٥) عبدالسلام، الحوارالقصصي تقنياته وعلاقاته السردية: ١١٣-١٢٦.

(٢٦) الورقي، في الأدب العربي المعاصر: ١٤.

(٢٧) عبدالغني، مصطفى، الاتجاه القومي في الرواية، الكويت، المجالس الوطنية للثقافة والفنون والآداب، بلاتا: ٢٦٢-٢٦٦.

(٢٨) غنيمي، محمد هلال، الرومانتيكي، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، بلاتا: ٥٠؛ مزروق، حلمي الرومانتيكية والواقعية في الأدب، بيروت، دارالنهضة للطباعة والنشر، ١٩٨٣م: ٧٥.

معرفة النفس في القرآن الكريم

دراسة في النتائج التربوية

د. علي نقي فقيهي(*)

المقدمة

تحظى معرفة النفس وتشخيص قدراتها ومواهبها بأهمية خاصّة من وجهة نظر القرآن الكريم؛ لأنّها:

أولاً: تساعد الإنسان في مسيرة حياته على أن يختار الطريق الأصح والمنسجم مع تركيبته الفطرية ليصل إلى السعادة. فمن منطلق هداية البشر إلى السبيل التربوي الأمثل حَثَّ القرآن الكريم الناس كافة، مؤمنين وكفّاراً، على التدبّر ومعرفة ذواتهم، فقال: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾[1] .

ومما يستدل به في اهتمام القرآن الكريم بمعرفة النفس هو أن يدأب الإنسان في تربية نفسه وصلاح أمره، ولا يردعه في هذا الطريق ضلال الآخرين وانحرافهم، وهذا ما صرّحت به الآية الكريمة: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾[2].

ثانياً: إنّ معرفة النفس تفضي إلى معرفة الله تعالى، وهي ركن أساس في التعليم والتربية. لقد جاء في القرآن وكثير من الأحاديث والروايات أنَّ الطريق إلى معرفة الله هو معرفة النفس. منها الآية الثالثة والخمسون من سورة فصلت التي اعتبرت أنَّ معرفة النفس إلى جانب إدراك آيات الله في الوجود في إحقاق ربوبية الله تعالى:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. وعلى الرغم من كون معرفة آيات الله في الآفاق والأنفس تؤدّي في خاتمة المطاف إلى معرفة الله ومعرفة

(*) أستاذ مشارك بجامعة قم، ورئيس مؤسسة بحوث المشاورة الإسلامية.

أسمائه وصفاته، ومن ثمَّ ستهدينا إلى التمسك بدين الحق، وتشخيص التعليم الأمثل والتربية الصحيحة، وكذلك إصلاح النفس والاتصاف بالفضائل الأخلاقية، إلاّ أنَّ معرفة النفس ومعرفة سعادتها وشقائها، وبيان حالات قواها الجسمية والروحانية المتمثلة بمعرفة ملكات النفس الفاضلة وملكات النفس المنحطّة، لا تتمّ بمنأى من تشخيص أمراضها والعمل على معالجتها. بهذه المعرفة يستطيع الإنسان أن يهتدي بشكل طبيعي ومباشر إلى التعليم القويم والتربية الصحيحة، فينشغل بإصلاح نفسه ليصل إلى السعادة الحقيقية.

ثالثاً: إنّ معرفة النفس والاطّلاع على أبعادها الوجودية، كتحرّي الكمال اللامتناهي مثلاً، تحثّ الإنسان على الالتزام بتحقق السعادة الخالدة والحياة السرمدية في الآخرة. هذه المعرفة المدعّمة بحقّ الاختيار، واختيار السعادة والكمال تبعث على الحاجة إلى هداية الأنبياء والإيمان بالنبوّة وإمامة الأمّة وقيادتها. ولا بد أن نشير هنا، إلى أنّ التربية العامّة والهداية المطلقة تبقى رهن الاعتقادات السليمة والنظام الفكري السليم. ولهذا السبب يُعدّ التوحيد والمعاد والنبوّة ركيزة أساسية في هداية الأنبياء. من هنا فإنّ لمعرفة النفس القائمة على التركيبة الصحيحة، لشخصية الإنسان الفكرية والاعتقادية دوراً فاعلاً وشمولياً في مجال التعليم والتربية الصحيحة، وبما أنّ القرآن الكريم قد صرّح بأنّ الهدف من إرسال الرُّسل ونزول القرآن هو التربية والتعليم، فإنّ معظم إرشادات الأنبياء وتعليماتهم، وكذلك أكثر الآيات القرآنية قد اختصّت بتبيين العقائد السليمة، ومكافحة الأفكار السقيمة وهذا خير دليل على أهمية الإيمان ودوره المفصلي في التعليم والتربية، وأهمية معرفة النفس بكونها عاملاً مساعداً في هذا الشأن.

مفهوم معرفة النفس

يعدّ مفهوم الذات أو النفس من المواضيع المهمة في الفلسفة والتعليم والتربية وعلم النفس[٣]، وثمّة وجهات نظر مختلفة في علم النفس، من مثل النظرة الاجتماعية، والنظرة المعرفية، والنظرة الاجتماعية التحليلية. (محسني، ١٣٧٥، ص٢٦). وقد قسّم وليام جيمز النفسَ إلى قسمين أساسيين:

الذات الموضوعية أو المفعولية، والذات العاملة أو الفاعلة. ويرى جيمز أنّ الذات

الموضوعية هي عبارة عن الخصائص الجسمية والاجتماعية والنفسية والمعنوية التي يمكن أن يعدّها الفرد جزءاً من ذاته[٤]. والذات العاملة التي تقوم بدور تنظيم التجارب وتحليلها، تعني الذات المطّلعة على أمور عدّة، منها: الاختيار، والتشخيص، والتدبّر، والتجارب الشخصية[٥].

يعتقد ديمون وهارت[٦] أن مفهوم النفس أو إدراك الذات يشمل علم الفرد لخصائصه الشخصية وقدراته الفردية، وكذلك التدبّر فيها. فهو كوليام جيمز يرى أنّ إدراك الذات يشمل الذات الموضوعية والذات الفاعلية والمفكرّة، ويؤكد أنّ للذات بنية اجتماعية، وأنّ إدراك الذات في حدّ ذاته يعدّ مفهوماً معرفياً اجتماعياً (ديمون وهارت)، ١٩٨٢و١٩٩١، هارت و زامانسكي [٧] ١٩٨٨). وفي هذا الإطار يقول جيل بوندكر [٨]: إنّ الذات في جزء من العلم الذي يسير الفرد على ضوئه في دنياه ليجيب عن سؤال: من أنا؟ وينقل جيل بوندكر عن استرولو [٩] قوله: الذات بنية نفسية تنتظم أجزاؤها وخصوصياتها من خلال تجارب الشخص. ويرى ابن سينا أنّ أهم شيء في التربية هو معرفة النفس، ويعتقد أنّ الإحساس الباطني والتدبر في النفس أفضل طريق لإدراك الذات.

وقد تناولنا الذات في هذا المقالة باعتبارها بنية فطرية تنمو من خلال التربية والتعليم، حيث يمكن إدراكها عن طريق العقل والعلم الحضوري الفطري. من هنا، فإنّ فطرة الناس واحدة، وإنّ معرفة النفس تعني معرفة الإنسان بتمام أبعاده المختلفة، سواء الموجودة أو تلك التي يمكن أن تتواجد فيما بعد. وبناءً على هذا، فإنّ معرفة الذات تشمل الأُمور الآتية:

١. معرفة المواهب الظاهرة والقدرات الخاصة الموجودة بشكل طبيعي في جسم الإنسان وروحه، وبخاصة الأُمور الفطرية، من مثل:

البحث عن الله، ومعرفة الله، وعبادة الله، وطلب الكمال، وتحري الحقيقة.

٢. معرفة القدرات والمواهب الكامنة، من مثل: النمو اللامتناهي، واكتساب السعادة، والالتذاذ الدائم والمطلق.

٣. التعّرف إلى مسائل خارجية عن حيّز وجوده ومرتبطة به في الوقت ذاته، من مثل: من

أين جاء؟ وماذا يجب أن يفعل؟ وما هي أهدافه ؟ وفي النهاية إلى أين يذهب؟

٤. معرفة مواضع النفس وضعفها، وتشخيص القدرات التي يمكن الاعتماد عليها في الوصول إلى الأهداف التربوية العُليا، وكذلك تشخيص مواطن الانحراف عن الفطرة والتخلف عن مسيرة الحقيقة.

الطرق المؤدية إلى النظرية الدينية لمعرفة الإنسان

للوصول إلى الرؤية القرآنية لمعرفة النفس نبحث بشكل إجمالي عن الفطرة، وما أورده القرآن الكريم في هذا المجال:

١ـ دراسة الفطرة

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الحقيقة التي أكدّها القرآن الكريم، وهي أنّ الإنسان له خلقة فريدة وفطرة نفسية [١٠] خاصة به، تُميّزُهُ عن سائر المخلوقات، فإنّ دراسة الخصائص الطبيعية والفطرية للإنسان من خلال العلم الحضوري أو العقل الفطري قد تكشف عن الرؤية الإسلامية لمعرفة الإنسان.

٢ـ معرفة الفطرة

من خلال العلم الحضوري أو العقل الفطري يدرك الفرد بنيته الطبيعية بخصائصها التالية:

١. إنّ علاقته مع الله علاقة معرفية وعاطفية وثيقة لا تتجزأ.

٢. إنه يحبو إلى الكمال والرّقي.

٣. هو متحرر ويميل إلى الانعتاق من كل قيد يحول دون وصوله إلى الكمال.

٤. ويميل إلى الخير والفضيلة.

٥. ويجنح إلى الحق.

٦. ويطلب الحقيقة ويحب أن يطّلع على كل شيء، ويرى في نفسه إمكانية تقبّل الحقائق الصحيحة.

٧. ويحبّ الجمال.

٨. ويرنو إلى الخلود، ويبحث عن السعادة الدائمة.

٩. ويحبّ نفسه ويحبّ الآخرين أيضاً.

١٠. هو محبٌ للعزة والكرامة.

١١. ومحبٌ للبشر عامتهم.

١٢. ويتوق إلى اللذة والاطمئنان، وينفر من الألم والاضطراب.

١٣. إنّه مُخيَّرٌ ويتحمل المسؤولية.

١٤. ومستقلٌ لا يحبّ التبعية.

١٥. ونشيط لا يحبّ الكسل والتقاعس.

١٦. ويميل إلى الرقي وتهذيب النفس والهداية والرشاد.

١٧. يعتبر نفسه عاقلاً ومفكّراً ومبدعاً ومنطقياً ذا قدرة على البرهنة والاستدلال .

١٨. ويعتبر نفسه قادراً على اكتساب التجارب.

١٩. ويرى نفسه ذا أبعاد متعددة، ويدرك أنّ هويته الواقعية تتجسّد في روحه.

٢٠. يرى نفسه أعزّ المخلوقات وأكرمها، وأنه قادر على اكتساب العزّة والكرامة.

٢١. يتأثر بالعوامل الخارجية ويؤثّر في ما حوله.

٢٢. يدرك أنّ شخصيته تتكامل تدريجياً وعلى مرّ الزمان.

٢٣. ويدرك الخير والشرّ.

التعريف بالإنسان في القرآن الكريم

شدّد القرآن الكريم على فطرة الإنسان[١١]، وإدراكه العقلي[١٢]، وقدراته الواسعة التي جعلته أعزّ المخلوقات وأكرمها: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾[١٣]. فقد تم التأكيد على معرفة قدرات الإنسان وخصائصه الفطرية وغرائزه وميوله واحتياجاته الحقيقية المُعَبّأة في ذاته، وأنّه أُرشد إلى اكتشاف العلاقة بين خلقته والأهداف الإرشادية والتربوية. وقد أخذت هذه المقالة على عاتقها دراسة عدد من هذه القدرات والخصائص، منها:

أولاً: القدرات المعرفية

إنّ الكفاءة العلمية هي أعظم قدرة يتمتع بها الإنسان، سواء كانت بشكل مباشر أو من خلال وسيط. نشير هنا إلى بعض امتدادات هذه الموهبة حسب الرؤية القرآنية:

١. معرفة النفس

أشار القرآن الكريم إلى هذه المقدرة، وقال: ﴿بَلِ الإنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾[١٤] والبصيرة في المصطلح القرآني تعني الرؤية الصحيحة. والآية تشير إلى أنّ للإنسان مواهب وقدرات تمكنه من معرفة ذاته، سواء بشكل مباشر أو عن طريق هداية الأنبياء والرُّسُل. وقد قيل في تفسير هذه الآية: البصيرة الرؤية الصحيحة الباطنية، والإدراك القلبي، والآية تدل على أنّ للإنسان موهبة وقدرة شمولية يستطيع من خلالها معرفة نفسه معرفة صحيحة[١٥].

٢. تشخيص الفضيلة والرذيلة

جاء في القرآن الكريم أنّ الإنسان قد منُح قدرة تشخيص الخير والشر، ومعرفة المسلّمات الخُلقية: ﴿فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْواها﴾[١٦]. وقد بين الله ـ سبحانه وتعالى ـ للإنسان الفجور والتقوى. بمعنى آخر أنّ الإنسان بتركيبته الذاتية يستطيع أن يشخص الخير والشرّ، ويميّز الصلاح والفساد[١٧].

٣. التعلّم اللا محدود

يستطيع الإنسان أن يتعلّم ما لم يعلم ، ويقلل من جهله، فدائرة علمه لا يحدّها شيء. بل بإمكانه أن يحدّ من جهله، ويحلّ المسائل العالقة أمامه؛ لينال كمالاً علمياً أفضل. لقد أورد القرآن الكريم في هذا الخصوص: ﴿عَلَّمَ الإنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ﴾ [١٨] فالله ـ سبحانه وتعالى ـ مهّد أرضية التعلّم للإنسان؛ ما يجهل. ومن المفسرين من صرّح بأنّ المراد من تعليم الله هو إعداد النفس الإنسانية للتعلّم وإدراك المعاني [١٩].

٤. قدرة البيان

أمدّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ الإنسان بقدرة البيان، فقال عزّ من قائل:﴿عَلَّمَهُ الْبَيانَ﴾[٢٠] فالله علم الإنسان البيان، وجاء في تفسير هذا البيان: المراد، ما هو أعم من

البيان هو الكشف [٢١]. إذن، ليس البيانُ، التحدث والكلام فحسب، بل يشمل أيضاً قدرة القراءة والكتابة والفهم والإفهام، بنحو يستطيع الإنسان أن يميّز ما يقول وما يقال له.

٥. معرفة الله

يميل الإنسان من الناحية الفطرية إلى خالقه وربّه، فقد جاء في القرآن الكريم ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها﴾[٢٢] إذاً فليكن توجهك إلى دين الله، متبعاً فطرتك التي فطرك الله عليها[٢٣].

٦. قدرة الفكر والتدبّر

خُلق الإنسان مؤهلاً للتفكّر والتدبّر. وقد وصف القرآن الكريم الإنسان بأنه عاقل ومفكّر، وأنّ دائرة فكره تشمل نفسه وعالم الخلق بأسره. ويقول القرآن في وصف أولي الألباب: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ﴾[٢٤]. وكذلك دعا القرآن الإنسان إلى التدبّر في ذاته والتفكّر في خلق السماوات والأرض وجميع المخلوقات، بغية تفتّح قدرة الكشف عنده؛ ليطّلع على نظام الخلق وصنع الخالق: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللَّهُ السَّماواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾[٢٥].

ثانياً: المميزات

١. تكريم الإنسان

ذكر القرآن الكريم نوعين من تكريم الإنسان،

الأول: التكريم التكويني، وهو تفضيل البشر على سائر المخلوقات من الناحية التكوينية والخلقية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَفَضَّلْناهُمْ عَلى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِيلاً﴾[٢٦]. والمراد من هذا التكريم في القرآن الكريم هو التصرّف في عالم الوجود، وما في الجو والبحر والبر، كما يتضح من الآيات التالية: ﴿وَ هُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَها﴾[٢٧]، و﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الأَرْضِ﴾[٢٨]، و﴿وَالأَرْضَ وَضَعَها لِلأَنامِ﴾[٢٩].

فحسب هذه الآيات، أنّ جميع ما في السماوات والأرض من شمس ونجوم ومعادن وبحار ونبات وحيوان مُسخّرٌ للإنسان وفي خدمته.

الثاني: هو التكريم القيمي والمعنوي الذي يزداد حسب درجات قرب العبد من ربه، بصفات الكمال الإلهية الموصلة إلى السعادة السرمدية، من خلال التكامل المعرفي والنهوض بالإيمان وتزكية والنفس التقوى والعمل الصالح، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[٣٠]. ويستشف هذا المعنى أيضاً من الآيات القرآنية التي ذكرت المقربين من أصحاب الجنة وما لهم من مقامات ورتب مختلفة: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾[٣١]، و﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ ما أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾[٣٢].

٢. الخلود

ينزع الإنسان فطرياً إلى الخلود في الحياة، فاعزّ شيء لديه هو أن لا تنتهي حياته. وقد صرّح القرآن الكريم بحتمية تحقق هذه النزعة في الآخرة، كالآيات التي ذكرت خلود الإنسان في الجنة وتنعّمه الأبدي فيها: ﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها أَبَداً﴾[٣٣]، و﴿وَفِيها ما تَشْتَهِيهِ الأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيها خالِدُونَ﴾[٣٤]، وكذلك الآيات التي أشارت إلى خلود أصحاب الجحيم: ﴿فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها أَبَداً﴾[٣٥]، فكل هذه الآيات تصرح بالحياة الإنسانية الخالدة.

٣. الاختيار

يعتبر الإنسان من وجهة نظر القرآن كائناً ذا إرادة، هذه الخصوصية تمهّد في الإنسان أرضية الالتزام والهداية. قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[٣٦]، وقوله تعالى: ﴿مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾[٣٧].

ثالثاً: القدرات الارتباطية

١. الارتباط مع الله

يرتبط الإنسان مع الله بطرق مختلفة:

الطريق الأول: طريق الأنبياء، فهؤلاء هم النخبة الإلهية المختارة الذين ينقلون إلى الناس تعاليم الله ووحيه، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿يا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ

مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آياتِي فَمَنِ اتَّقى وَأَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٣٨]، ويُستدل بهذه الآية على أنّ للإنسان خصوصية لا تتوافر في سائر المخلوقات، وعلى كرامته عند الله الذي جعل الرُّسل من البشر.

الطريق الثاني: هو الارتباط القلبي واللساني، عن طريق الدعاء والابتهال إلى الله، والتوكل عليه وطلب الرحمة منه، كما قال الله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[٣٩] و﴿وَإِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾[٤٠].

الطريق الثالث: هو الاتصال العاطفي والحبّ القلبي، كما قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[٤١].

الطريق الرابع: هو الارتباط الوجودي والكمالي عن طريق الاتصاف بصفات الله. وقد عبر القرآن الكريم عن هذا الارتباط بخليفة الله في الأرض: ﴿إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٤٢]، فأكبر ميزة للإنسان أن تكون له القدرة والكفاءة على تحمّل مسؤولية خلافة الله في الأرض. ولا شكّ أنّ مثل هذه الكفاءة لا ينالها إلاّ مَن بذل قصارى جهده للوصل إلى قمم الكمال الرفيعة، وصار جديراً بمقام خلافة الله السامي.

٢ـ علاقة الإنسان مع الآخرين

كل فرد يميل بشكل طبيعي إلى إقامة علاقات مع الآخرين يسودها الحب والإحسان والتعاون والإنصاف: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ لا يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[٤٣]، و﴿وَتَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوى وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوانِ﴾[٤٤]، وفضلاً عن هذه الخصال فلا بدّ للمؤمنين أن يتحلّوا في علاقاتهم مع بعضهم بصفات أكثر عمقاً، من مثل الإخوة والرحمة: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[٤٥]، و﴿رُحَماءُ بَيْنَهُمْ﴾[٤٦].

مواقع الانحراف عن الفطرة في القرآن الكريم

ذكّر القرآن الكريم في تبيينه لمعرفة النفس، بمواطن الضعف والحالات النفسية والعوائق السلوكية المغايرة لفطرة الإنسان، ونبّه على أنّ هذه النواقص تنشأ من الانحراف الإرادي عن الفطرة السليمة، وبفعل عوامل داخلية وخارجية تطرأ على الشخص تؤدي إلى رسوخها فيه، بل قد تصبح جزءاً من سلوكه السلبي وطبيعة الثابتة. ولا شك أنّ القرآن الكريم قد بيّن للإنسان في مخططه التربوي والإرشادي مواضع الانزلاق عن الفطرة ،وشدّد على الإفادة الصحيحة والمستمرة من المواهب الإلهية والقدرات الفكرية والتجارب المكتسبة للحيلولة دون سقوط الإنسان في هاوية الانحراف والشقاء، ويمكن أن نعدّ الأُمور التالية بعضاً من مواقع الانحراف عن الفطرة حسب الرؤية القرآنية:

١. اختيار الشرّ

يمهد الإنسان باختياره الخاطئ والمغلوط أرضية الشرّ في نفسه: ﴿وَ أَنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنا لَهُمْ عَذاباً أَلِيماً﴾[٤٧]. فكثيراً ما يلح الإنسان على طلب الخير، ولا يجني سوى الشرّ والضرر.

٢. نسيان الله والنفس

قال الله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾[٤٨]. فالمفهوم من هذه الآية أنّ ثمة ملازمة بين الاهتمام بالنفس والاهتمام بالله، كما هي الحال في الملازمة بين نسيان النفس ونسيان الله؛ لأنّ الانجذاب إلى الله أمر فطري في الإنسان، فالاهتمام به يعني الاهتمام بأصل الوجود، ونسيانه يعني الغفلة عنه.

٣. التسرّع في اتخاذ القرار وعدم التريّث

جاء في القرآن الكريم: ﴿وَكانَ الْإِنْسانُ عَجُولاً﴾[٤٩] والعجول في اللغة هو الذي يطلب شيئاً قبل أوانه. والمراد من هذه الآية أن الإنسان إذا تعلّق بشيء طلبه، وكثيراً ما يكون هذا الشيء وبالاً عليه.

وليس العَجَل ميزة وضعها الله في فطرة الإنسان، وإنما هي صفة خلقية تحصل عندما يقوم الفرد بفعل عمل متسرعاً، يتصف به. وبعبارة أُخرى يمكن القول: إنّ صفة التسرّع تطلق على العجول بعد أن ينحرف عن فطرته الأولى . ولا يتصف بهذه الصفة قبل

الانحراف. فلذا حثّ الإسلام على نبذ هذه العادة الذميمة، ودعا إلى التخلق بالصبر والتريّث في الأمور.

٤. الإكثار من المجادلة

الإكثار من المجادلة عمل مذموم ناجم عن انحراف الشخص عن فطرته الأُولى؛ لأنّ ما جُبل عليه الفرد مبني على الخير؛ ولا مجال للجدال فيه. وقد نبّه القرآن الكريم على هذا الانحراف الخلقي، وحذّر الإنسان من ارتكابه: ﴿وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً﴾(٥٠).

٥. الظلم والطغيان

يعدّ الظلم والطغيان من حدود الفطرة، وقد يتحقق هذا الأمر عندما تتوافر لدى الإنسان شروط الترف والاستغناء. وقد حذّر القرآن الكريم في نهيه التربوي الإنسان من هذا الأمر، وقال: ﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنى﴾(٥١)، وقال: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً﴾(٥٢).

٦. الجهل وسوء التدبير

خلق الإنسان عاقلاً، إلاّ أنه قد لا يستخدم عقله بشكل صحيح، ولا يتخذه نبراساً في طريقه إلى الكمال، فيقع في مشاكل بسبب حمقه، ما يزيده ظلماً وعدواناً. وقد نبّه القرآن الكريم على هذا الضعف ، وقال: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾(٥٣).

٧. كفران النعمة

إنّ كفران نعم الله، والتغاضي عنها، وعدم الإفادة منها بشكل صحيح لصالح الأهداف التربوية العليا والسعادة البشرية، يُعدّ انحرافاً واضحاً عن الفطرة. وقد نبه القرآن الكريم في الآية الآتية إلى هذا الانحراف وحثّ الإنسان على مراقبة نفسه مراقبة خاصّة: ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾(٥٤).

٨. الوهن والضعف

على الرغم من الميزات العليا والقدرات الخاصة التي جبل عليها الإنسان، إلاّ أنّه اختص بالضعف والوهن أيضاً، فأصبح انحرافه عن فطرته وتخلّفه عن مسيرة كماله أمراً ممكناً. وقد شددت التعاليم الدينية على ضرورة الالتفات إلى حالة الضعف هذه باعتبارها مهمة في

مجال تربية الإنسان. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وَخُلِقَ الإِنْسانُ ضَعِيفاً﴾[٥٥].

٩. الجزع وعدم تحمّل الصعاب

إنّ من مصاديق ضعف الإنسان أنّه لا يطيق تحمّل الأعمال الجسيمة: ﴿إِذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً﴾[٥٦].

١٠. الأمل بلا عمل

إنّ من جملة الموانع المعيقة في طريق الحياة الراشدة كثرة الآمال الخائبة، وطلب الانتفاع دون جدّ واجتهاد. وقد نبّه القرآن الكريم إلى هذا المانع المعيق لحركة الإنسان الكمالية، وقال: ﴿أَمْ لِلإِنْسانِ ما تَمَنَّى﴾[٥٧].

١١. الطمع

كثيراً ما يتعدّى الإنسان حدوده الطبيعية، فيُبتلى بالطمع والجشع، ويتصف بالهلع لتكون طبيعته الثانوية. وقد حذّر القرآن الكريم في الآية الآتية من هذا الأمر، وقال: ﴿إِنَّ الإِنْسانَ خُلِقَ هَلوعاً﴾[٥٨].

١٢. البخل

خلق الإنسان وفي ذاته خصائص طيّبة، مثل الحب والإحسان والتعاون ومساعدة الآخرين، إلاّ أنّ تخلّفه عن فطرته يؤدي إلى وقوعه في انحرافات خلقية، من مثل البخل والامتناع عن مساعدة الآخرين. فإذا تفطّن الإنسان إلى مثل هذه النقيصة، فإنه سينأى بنفسه عن الانحراف، قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَكانَ الإِنْسانُ قَتُوراً﴾[٥٩]، و﴿وَ إِذا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾[٦٠].

١٣. اتّباع الظن

إنّ التدبر في الأُمور طلباً للحقيقة وكشفاً للمجهول يبعث الإنسان فطرياً على أن يفكّر بشكل علمي، ويحترس من اتباع الظن، فالإنسان لا يستطيع أن يصل إلى كماله ومسار حياته الصحيح ما لم يتّبع العلم ويتخلّى عن الظن. من هنا، فقد حثّ القرآن الكريم على التفكير العلمي ونهى عن اتّباع الظن: ﴿وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[٦١]، و﴿وَ ما يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٦٢].

معرفة النفس القرآنية وآثارها في التربية والتعليم

إنّ تعرّف الإنسان على فطرته، وما لها من خصائص طبيعية، وميول وغرائز واحتياجات ضرورية، ومن ثمّ تشخيص انحرافاتها المحتملة طبقاً للرؤية القرآنية، يُعد أمراً مهمّاً للغاية في مجال التربية والتعليم. وبما أنّ الأبعاد الوجودية للإنسان متعددة، ومعرفة كل بُعد يتطلب انعكاساً تربوياً خاصّاً، فلذا بات صعباً أن تحصى جميع تلك الانعكاسات؛ نظراً لكثرة الأبعاد الوجودية. المقالة تتناول ثلاثةً من تلك الانعكاسات والآثار العامة، تتطرق بعدها إلى الإشارة إلى العناوين العلمية والوظيفية لهذه الرؤية، ومن ثمّ تقوم بتشريح نموذج من الخصائص الفطرية، وأهم انعكاساتها وآثارها التربوية:

الآثار العامة

١. بناءً على هذه الرؤية، ينبغي على مسؤولي التربية والتعليم وأولياء الأمر والتربويين والمربين أن ينظّموا برامجهم التربوية التعليمية وفقاً لما يطلبه منهم أولياء الدين من أوامر ونواهٍ، وتعاليم ونصائح، من منطلق هداية الإنسان إلى طبيعته وفطرته .

٢. إنّ علاقة كل شخص مع خالقه ونفسه والناس والطبيعة تنتظم وتأخذ مسارها التكاملي حسب مستوى معرفة الشخص لنفسه. الأمر الذي يحول دون وقوع الشخص في الانحراف، ويساعده على تخطّي العقبات في مسيره نحو الحياة الفطرية الراشدة والسعادة الأبدية الخالدة.

عموماً فإنّ كل فرد بإمكانه ـ وفقاً لهذه الرؤية ـ أن يرقى ويتكامل من خلال تأهيل مواهبه الطبيعية، وتفتح أبعاده الوجودية في مساره الإرشادي، ومن منطلق تحقق الغايات الإنسانية العليا، وعلى رأسها التقرب إلى الله سبحانه وتعالى. وقد اعتبر الشيخ النراقي أنّ معرفة النفس تعني الهداية والحركة في طريق الحق، والتحكّم بقوى الشهوة والغضب، ومن ثمّ الوصول إلى السعادة (٦٣) .

٣. متى ما عرف الإنسان نفسه بناءً على أسس هذه الرؤية فإنه ينمّي اعتقاداته ونزعاته ومشاعره وعواطفه وسلوكه بشكل طبيعي يتوافق مع فطرته الإنسانية، فيصبح

خلقه الاجتماعي وأدبه وتعامله العام قيّماً وإيجابياً. وهو بعد ذلك يحرص على أن لا يلحق الأذى بالآخرين أو بنفسه أو بالطبيعة . وإذا ما اشتبكت عليه الأمور فإنّ عقله والتزامه المعنوي والإلهي هو الذي يعين أولويات تعامله وسلوكه.

الآثار العملية

تقدم أن المراد من معرفة النفس هو معرفة الإنسان لخصائص نفسه الفطرية، والهدف هو أن يتعرّف المربي إلى الغاية من الحياة، وما يجب أن يقوم به في هذا الشأن، وكذلك معرفة أُسس الهداية وأُصول التربية الصحيحة، فضلاً عن اتصافه بالخصوصيات الإنسانية والآراء المناسبة في سياق تنمية مواهبه واستيعابه الفطري والطبيعي الذي يحفّز على الحركة والحيوية التي تقتضيها الفطرة الإنسانية؛ لأنّ سعادة الفرد تتوقف على معرفة ذاته ونفسه التي تنمّي فيه نزعاته الفطرية، وتساعده على تطبيقها على أرض الواقع، وتلبّي بشكل موضوعي احتياجاته وغرائزه الوجودية. ونكتفي هنا بذكر قائمة الآثار التربوية المنبثقة مباشرة من الخصائص الفطرية:

١. تعزيز العلاقة المعرفية والعاطفية الوثيقة مع الله.

٢. تقوية الإحساس بالتكامل والرقي من أجل الغاية التربوية العليا.

٣. تنمية روح التحرر والانعتاق من جميع القيود والموانع الداخلية والخارجية الواقعة في طريق الكمال الإنساني.

٤. القيام بأعمال قيّمة وخلقية رفيعة.

٥. النهوض بتتبع الحقيقة وتقبّل الواقع.

٦. مساندة الحق والدفاع عن أصحابه ومكافحة الباطل.

٧. تشخيص الجمالية الحية وتنمية روح الإبداع الفني، وتقديم الجمالية المعنوية لدى تزاحم الأُمور .

٨. التعلّق بالسعادة الخالدة والتّخلي عن اللذات الغائية التي تتعارض مع السعادة الأُخروية .

٩. تمتين روح الكرامة والاعتزاز بالنفس .

١٠. الاعتلاء بحب الذات الحقيقية على امتداد حب الله وتمييزه عن الأهواء النفسانية وترشيده نحو الذات الحقيقية، لا الذات الخالية.

١١. النهوض بحبّ الذات الإنسانية.

١٢. تعزيز روح المحبة والاحترام ومساعدة الآخرين، بغية الوصول إلى السكينة وتفادي الاضطراب .

١٣. التمتع بالحياة والسعي إلى الابتعاد عن الألم .

١٤. سيادة الإرادة والاختيار والحزم في اتخاذ القرار.

١٥. تعزيز روح النشاط والابتعاد عن التقاعس والكسل.

١٦. تمتين تحمّل المسؤولية وحق تعيين المصير .

١٧. تنمية روح الاعتماد على النفس والاستقلالية وعدم الاتكال على الآخرين .

١٨. تقوية النشاط والسرور وترشيده نحو الأمثل .

١٩. الإفادة الصحيحة من القدرات والمواهب الذاتية.

٢٠. التقليل من التعلّق الدنيوي والإفادة الدنيوية من أجل السعادة الأخروية.

٢١. تنمية روح العطف والشفقة والمرونة.

٢٢. تعزيز روح الحياء والأدب والسعي إلى تحقق القيم الإنسانية في الحياة .

٢٣. الاعتلاء بالخلق الحسن وطيب التعامل مع الآخرين .

٢٤. تمتين التعبُّد.

٢٥. تعزيز مراقبة النفس والابتعاد عن اللهو واللعب.

٢٦. تأهيل القدرة على تفضيل الآخرة على الدنيا لدى تزاحم الأُمور.

٢٧. السعي المجد لتقديم رضا الخالق والناس على رضا النفس.

٢٨. النزوع إلى القناعة ونبذ الجشع والطمع .

٢٩. القناعة بنعم الله .

٣٠. تبني الحق في إظهار المودة أو العداء.

الطموح إلى الكمال ميزة فطرية

النزوع إلى الكمال أمر محبوب للإنسان، وطلب الكمال حقيقة في ذات فطرته، وليس النزوع إلى الكمال أمراً يعرض على الإنسان من خلال التربية، أو توافر شروط خاصة، بل هو حقيقة لا يعقل نفيها عن الإنسان، عموماً لا نجد شخصاً لا يتطلّع إلى التنامي والكمال. هذه الحقيقة الفطرية تدلّ على أنّ:

١. للإنسان هدفٌ حقيقيٌ علويٌ يمكن الحصول عليه، وفقدان الهدف العلوي وتعذّر حصوله يستوجب أن يكون الله سبحانه وتعالى قد بذر في وجود الإنسان حبّ الكمال عبثاً لا هدف عقلائياً من ورائه.

٢. هذه النزعة الفطرية هي نزعة نحو الكمال الأبدي والدائمي، وإنّ الإنسان يريد أن يصل إلى واقع يتلمّس فيه الكمال والسرور الدائمين.

٣. الكمال الإنساني لا يحدّه شيء، ولا يقف في مسيرته عند حدّ معين، وإنّما له مراتب ومقامات غير متناهية.

٤. نيل الكمال الحقيقي لا يتيسر إلا بالتغيير الذاتي والروحي والباطني الحقيقي.

٥. الكمال هدف الإنسان الفطري، وللوصول إليه لا بد من العمل والبحث عن طريقه. ولكي نعرف ما هو طريق الرشد، وما هي الأعمال المؤثرة في سموه أو انحطاطه، لابدّ من تشخيص الرشد من الغيّ. لقد اختط الله سبحانه وتعالى الطريق المؤدية إلى الكمال، وبيّن للبشر علائقه الإيجابية والسلبية: ﴿وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[٦٤] فهداية الله في تقديمه النظام التربوي والتعليمي، فالله سبحانه وتعالى لدى تبيينه الرشد من الغي يرشد الإنسان إلى الغاية المطلوبة والمتوخاة[٦٥].

آثار الكمال التربوية

لطلب الكمال آثار في التربية والتعليم، منها:

١. إنّ الهدف من التربية والتعليم له خصائص عدةّ، منها: أنّه علوي وواقعي ،وليس منحطاً أو خيالياً أو اعتباطياً. ولهذا السبب اعتبر القرآن الكريم أنّ الكمال وتحقق السعادة هو في التمتع بنعم الله المادية والمعنوية في الجنّة. وكثيراً ما لفت القرآن الكريم

انتباه الناس إلى هذا الأمر: ﴿وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ وَالْأَرْضُ إِلاَّ ما شاءَ رَبُّكَ عَطاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[٦٦]، و﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْواجُكُمْ تُحْبَرُونَ يُطافُ عَلَيْهِمْ بِصِحافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوابٍ وَفِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيها خالِدُونَ﴾[٦٧].

أكّد القرآن الكريم في إطار التعريف بأحقية الكمال وإحياء التعلّق به عن المربي، على أنّ الكمال والسعادة أمران حقيقيان، وليسا خياليين، وأن لهما آثاراً منها:

دخول الجنة، والتمتع بنعم الله التي لا تنقطع، وتوافر اللذائذ التي تشتهيها الأنفس وتلذها الأعين وغير ذلك. والقرآن بعد هذا يتناول العلاقة الحقيقية بين الهدف، وهو الكمال وبين أفعال الفرد وأعماله، ليخلص إلى أنّ سعادة الفرد في الواقع حصيلة أعماله ونتيجة أفعاله: ﴿وَ ما تُجْزَوْنَ إِلاَّ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٦٨].

٢. على المربي أن يفكر بالسعادة الأبدية، ويختار الأهداف التمهيدية لتحقق السعادة الدائمة، ويطبّق ذلك على أرض الواقع. وقد أشار القرآن الكريم في مواضع عدّة إلى خلود الكمال وتجلّياته في الجنان: ﴿جَزاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها أَبَداً﴾[٦٩].

٣. ينبغي على المتربّي أن يلتفت إلى مراتب الكمال ودرجات السعادة اللامتناهية، وأن يعلم أنّ رقي الإنسان لا يحدّه شيء، ما يجعله يعمل بشكل مضاعف ومكثّف من أجل الوصول إلى مقامات الكمال العليا، ولا يتحوّل إلى شخص عديم الغاية والأمل، إنّ الفرد ليطمئن من خلال معرفة درجات الكمال أنّه مهما بلغ درجة من الكمال، فثمة درجة أعلى في انتظاره. هذه الطمأنينة تحثّ المتربي على مواصلة نشاطاته التربوية، وأن لا يتوقف عن العمل أبداً.

وفي هذا الخصوص يشير القرآن الكريم إلى الارتباط الحقيقي بين الأعمال ونتائجها، ويصرّح بأنّ العمل مهما ازداد قيمةً ازداد مقاماً، وتسامت درجاته الكمالية: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾[٧٠]، و﴿هُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِما يَعْمَلُونَ﴾[٧١].

وقد عبر القرآن الكريم عن هذه الدرجات بعبارات مختلفة، من مثل: ﴿جَنَّاتٍ

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾[٧٢]، و﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ﴾[٧٣]، و﴿الْفِرْدَوْسِ﴾[٧٤]، و﴿فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾[٧٥]، و﴿ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ ﴾[٧٦]، و﴿مَقْعَدِ صِدْقٍ ﴾[٧٧].

٤. إنّ اهتمام الفرد بأحقية طلب الكمال يؤدّي إلى التخطيط والسعي التربوي بغية تغيير الباطل وتبديل النقص بالكمال. تغيير الباطل مبدأ أصيل مستمرّ، وهو تغيير النفس التي تمنح الإنسان الشخصية والأصالة. فالعامل يؤمن بأنّه فاعل الأعمال الحقيقي، حتى إنّه يوظف جسمه في بعض تلك النشاطات. وهو يعلم أنّ مستقبله وعاقبته رهن عمله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[٧٨]، و﴿ عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾[٧٩].

على المتربي أن يعلم بأن تغيير النفس هو الأصل، وعليه أنّ يفكر في باطنه، ويسعى إلى إصلاحه وتكامله. فينقّي روحه ويزيح عنها الشوائب؛ لأنّ الروح النقية والطاهرة هي التي تصل إلى الدرجات العليا من القرب الإلهي، إنّ بإمكان المتربّي والسالك في طريق الكمال أن يصل إلى مقام النفس المطمئنة، ويستقر في مقام القرب الإلهي، ويحظى بمرضاة الله ونفسه، ومن ثمّ يلتحق بصفوف عباد الله المخلصين بجنةِ حبه: ﴿يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي ﴾[٨٠].

٥. إنّ الشعور بضرورة الوصول إلى الكمال الحقيقي يُحيي في الفرد روح البحث عن الطريق المؤدية إليه، ويرشده إلى التعرف إلى رسالة أنبياء الله، وينمي في ذاته القناعة بأنّ تعاليم الأنبياء هي تعاليم تكاملية عليا، وأنّ طريقهم يختلف عن سائر الطرق. عندها يؤمن الشخص بالرشد وحقيقة الكمال. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ إِنَّا سَمِعْنا قُرْآناً عَجَباً يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ﴾[٨١]، وكذلك الآية الآتية التي ترى ضرورة السعي إلى اتّباع هدي أنبياء الله ورسله التربويين لتمييز الرشد من الضلال: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً﴾[٨٢].

الهوامش

(١) الذاريات: ٢١.

(٢) المائدة: ١٠٥.

(٣) محسني، ١٣٧٥: ١٩.

(٤) جيمز، ١٩٦١: ٤٤، نقلاً عن ديمون وهارت، ١٩٩١: ٥.

(٥) جيمز، ١٩٦١: ٦٣، نقلاً عن ديمون وهارت، ١٩٩١: ٦.

(٦) Damon & Hart .

(٧) Zamansky shorim.

(٨) Gill bond cair.

(٩) Strolo.

(١٠) ما نريده من الفطرة النفسية هو القدرات والاحتياجات والأهداف والخصائص النفسية التي تتوفر بشكل مشترك لدى جميع أفراد البشر. يدركها كل فرد بالمعرفة الحضورية، ويمكن أن تغيب عن البعض بفعل عوامل خارجية، وهي من هذه الزاوية قابلة لاحتجاج جميع الأفراد.

(١١) ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم:٣٠).

(١٢) (إنّ لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياءعليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول). (الكافي ، ج١، ص١٦، ح١٣).

(١٣) الإسراء: ٧٠.

(١٤) القيامة: ١٤.

(١٥) الطباطبائي، ١٣٩٤هـ، ج٢٠، ص١٩٢

(١٦) الشمس: ٨.

(١٧) قريشي، ١٣٧٢، ج٦، ص٢١١.

(١٨) العلق: ٥.

(١٩) الراغب الإصفهاني، ق١٣٣٣: ٣٤٣.

(٢٠) الرحمن: ٤.

(٢١) الراغب الإصفهاني، ٣٣٢: ٦٩.

(٢٢) الروم: ٣٠.

(٢٣) قريشي، ١٣٧٢، ج٥، ص١٩٥.

(٢٤) آل عمران: ١٩١.

(٢٥) الروم: ٨.

(٢٦) الإسراء: ٧٠.

(٢٧) النحل: ١٤.

(٢٨) لقمان: ٢٠.

(٢٩) الرحمن: ١٠.

(٣٠) الحجرات: ١٣.

(٣١) الواقعة: ١٠-١١.

(٣٢) الواقعة: ٢٧.

(٣٣) التوبة: ١٠٠.

(٣٤) الزخرف: ٧١.

(٣٥) الجن: ٢٣.

(٣٦) الإنسان: ٣.

(٣٧) آل عمران: ١٥٢.

(٣٨) الأعراف: ٣٥.

(٣٩) غافر: ٦٠.

(٤٠) البقرة: ١٨٦.

(٤١) المائدة: ٥٤.

(٤٢) البقرة: ٣٠.

(٤٣) الممتحنة: ٨ و٧.

(٤٤) المائدة: ٢.

(٤٥) الحجرات: ١٠.

(٤٦) الفتح: ٢٩.

(٤٧) الإسراء: ١٠.

(٤٨) الحشر: ١٩.

(٤٩) الإسراء: ١١.

(٥٠) الكهف: ٥٤.

(٥١) العلق: ٦و٧.

(٥٢) الأحزاب: ٧٢ .

(٥٣) الأحزاب: ٧٢ .

(٥٤) العاديات: ٦.

(٥٥) النساء: ٢٨.

(٥٦) المعراج: ٢٠.

(٥٧) النجم: ٢٤.

(٥٨) العاديات: ٨.

(٥٩) الإسراء: ١٠٠.

(٦٠) المعراج: ٢١.

(٦١) الإسراء: ٣٦.

(٦٢) يونس: ٣٦.

(٦٣) النراقي، معراج السعادة : ٧ و٨ .

(٦٤) البلد: ١٠.

(٦٥) فقيهي، ١٣٧٥ ، فصلنامه تعليم وتربيت، ش٤٧ : ٢٨.

(٦٦) هود: ١٠٨.

(٦٧) الزخرف: ٧٠ و٧١.

(٦٨) الصافات: ٣٩.

(٦٩) البيّنة: ٨.

(٧٠) الأنعام: ١٣٢.

(٧١) آل عمران: ١٦٣.

(٧٢) الفرقان: ١٠.

(٧٣) طه: ٧٦ .

(٧٤) الكهف: ١٠٧.

(٧٥) الصافات: ٤٣.

(٧٦) آل عمران: ١٥.

(٧٧) القمر: ٥٥.

(٧٨) المدثر: ٣٨.

(٧٩) المائدة: ١٠٥.

(٨٠) الفجر: ٢٧-٣٠.

(٨١) الجن: ١ و٢.

(٨٢) الكهف: ٦٦.

جامعة المفيد

مشروع تطبيقي لوحدة الحوزة والجامعة

إعداد: مجموعة من الباحثين

ترجمة: صالح البدراوي

من كلام السيد الأردبيلي رئيس الجامعة

استطاعت الحوزات العلمية أن تحافظ على المذهب الشيعي والدين الإسلامي وأن تصونهما إلى الوقت الحاضر، وأن توصلهما إلينا بواسطة العلماء الذين أنجبتهم، ولكن لابدّ من القول أيضاً بأنّ هناك بعض النواقص في الحوزة. وعلى سبيل المثال لا الحصر، هناك بعض العلوم الشائعة والمتداولة في الوقت الحاضر، وهي في حالة تطوّر مطّرد، ويحتاجها المجتمع أيضاً، هذه العلوم أمّا أنّها لا تدرَّس في الحوزات، أو لا يُهتمُّ بها ولا تتابع بشكل كامل. ومنذ الأيام الأولى لدخولنا الحوزة وانخراطنا في صفوفها، كان الأمل يحدونا بإزالة هذه النواقص. ومن الروّاد في هذا المجال سماحة العلامة الشهيد الدكتور بهشتي، والأُستاذ الشهيد مرتضى المطهري وأمثالهم، حيث اتُّخذت بعض الإجراءات في هذا السياق، ولكنّها لم تصل إلى مرحلة الكمال، بسبب وجود بعض العراقيل والموانع التي كان يصنعها النظام السابق. وبعد انتصار الثورة الإسلامية أخذنا نفكّر جدّياً بضرورة إزالة هذه النواقص، فعلمنا بأنه يجب في البداية إعداد مجموعة من الأشخاص القادرين على التوفيق بين العلوم الجديدة والعلوم الحوزويّة بشكل تطبيقي ومتزامن، لكي يتمكّنوا من الاستجابة للمتطلبات الحالية؛ وفي هذا الإطار قُمنا بتأسيس هذه الجامعة، وبالفعل بدأت بمزاولة مهامّها.

نبذة تاريخية عن ولادة جامعة المفيد

تُعَدُّ الحوزات العلمية الدينية في طليعة مراكز العلم والتحقيق والدراسة في المجتمع الإيراني، حيث كانت مهداً للوعي والفهم والعلوم والمعارف، بما فيها تلك العلوم التي يصطلح عليها بالعلوم الإنسانية وغيرها. ومع ظهور النظم الدراسية الحديثة في العالم، وتأثّر مختلف الأوساط والمجتمعات بها وتأسيس الجامعات في إيران، بقيت هوّةٌ فاصلة دائماً بين هاتين المؤسستين العلميتين، أي الحوزة والجامعة، في حالة تزايد مطّرد، على الرغم من مواصلة الحوزات العلمية لجهودها في تطوير نفسها في مجال العلوم الدينية. وقد خطى بعض رموز الحوزة ورجالاتها خطوات واعدة على طريق ملء الفراغ الموجود بين هاتين المؤسستين، من خلال الاختلاط والاندماج في الأجواء الجامعية؛ ومنهم علماء مثقفون، كآية الله الدكتور البهشتي، والشيخ الشهيد مرتضى المطهري، والدكتور مفتّح، والفقيه المرجع السيّد الموسوي الأردبيلي (حفظه ظله).

وجامعة المفيد هي إحدى جهود ومساعي سماحة المرجع الموسوي الأردبيلي (حفظه الله)، ومن المراكز العلمية الساعية إلى التوفيق بين النظريات والعلوم والآراء الحوزويّة والجامعيّة، والاستفادة من جميع الإنجازات العلمية لكلا هذين الصرحين. وتَمَّ إعداد النظام الداخلي لجامعة المفيد انطلاقاً من هذا المفهوم في صيف عام ١٣٦٧هـ ش/ ١٩٨٨م، وتم إقراره من قبل اللجنة العليا للثورة الثقافية.

وقد قامت الهيئة المؤسسة باختيار هيئة الأُمناء، إيذاناً بالبدء بتأسيس الجامعة في مدينة قم المقدسة.

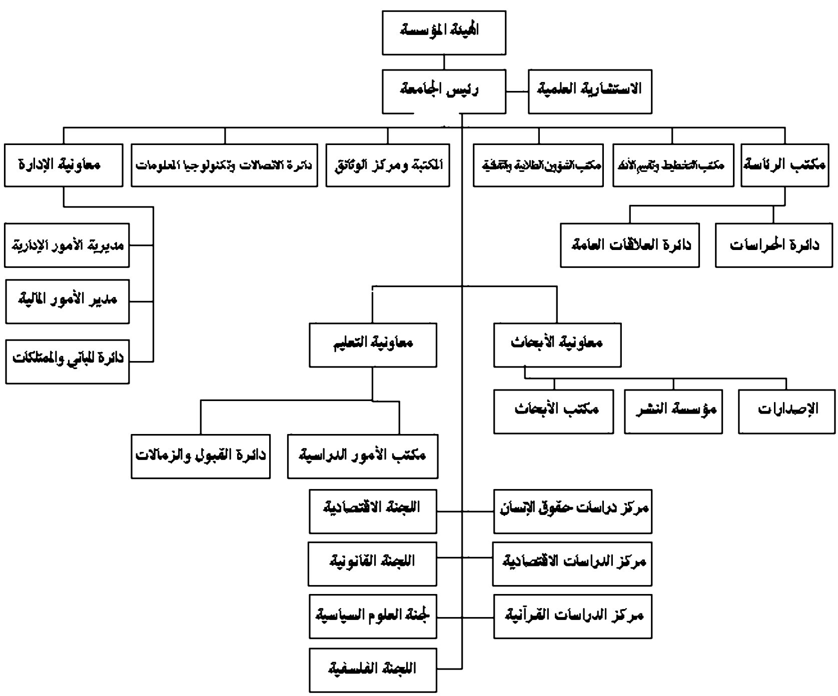
أهداف تأسيس الجامعة

طبقاً للمادة الأُولى من النظام الداخلي لجامعة المفيد، والتي تمّ إقرارها في الاجتماع الثالث والثمانين بعد المئة للجنة العليا للثورة الثقافية بتاريخ ١٣٦٧/١٢/٢٣ هـ. ش، الموافق لـ ١٩٨٨/٣/١٤م، فقد تمّ تحديد الهدف من تأسيس هذه الجامعة في البنود التالية:

١ ـ البحث والتحقيق في مجال العلوم والمعارف الإسلامية، وإعادة النظر والتأليف في مجال العلوم الإنسانية طبقاً للأُصول والموازين الإسلامية.

٢ ـ تهيئة الأرضيات اللازمة لتوسيع النشاطات العلمية ـ التحقيقية في العالم الإسلامي، وتقييم الدراسات المنجزة في مجال المعارف الإسلامية والعلوم الإنسانية.

٣ ـ الإعداد العلمي والعملي للباحثين البارزين والقادرين على العمل في الجامعة وسائر المؤسسات البحثية المشابهة لها، والتعريف بنتائج الأبحاث المنجزة وتطبيقها في المجالات المختلفة للحياة الثقافية والاجتماعية للشعوب الإسلامية.



الهيكل العام التأسيسي والإداري لجامعة المفيد

معاونية التعليم

١ـ مرحلة البكالوريوس

بدأت جامعة المفيد نشاطها الدراسي في عام ١٣٦٨هـ. ش (بعد عام واحد من إقرار النظام الداخلي) بقبولها لعددٍ من الطلاب من مرحلة البحث الخارج في الفقه والأُصول؛ لغرض الدراسة الجامعية لمرحلة البكالوريوس في الاقتصاد النظري، وواصلت نشاطها في الأعوام التالية في اختصاصات الحقوق والفلسفة والعلوم السياسية واقتصاد المال وإدارات البنوك تدريجياً، وأخذت تقبل في كل عام ـ وبوتيرة متصاعدة ـ عدداً من الطلبة الجامعيين من طلاب الحوزات العلمية على شكل زمالات دراسية في الاختصاصات الآنفة الذكر.

إنّ النجاحات الباهرة التي حقّقها هؤلاء الطلاب في المراحل والاختصاصات المختلفة للعلوم الجامعية لحدّ الآن، أدّت إلى تطوّر ورقيّ الجامعة في مسيرة التعليم العالي في البلاد؛ بحيث إنّ مجموعة من الطلاب حصلوا في بعض الأعوام على المرتبة الأُولى في الامتحانات العامّة التأهيلية للقبول في مرحلة الماجستير، أو حصلوا على نسبة مئوية عالية من القبول على دراسة الدكتوراه في بعض الجامعات، على الرغم من ضوابط القبول المحدودة في هذا النوع من الدراسات. وإنّ الإحصاءات المتوفرة لدينا والنسبة المئوية المرتفعة لقبول طلبة الجامعة في امتحانات الدراسات العليا التكميلية في كل عام، هي خير شاهد على هذا الادّعاء، إذ حظيت الجامعة ـ وبحمد الله تعالى ـ بمستويات جيدة جداً ومرضية، سواءً أكانت على مستوى البلاد أم على مستوى المحافظة، ونأمل أن يستمر هذا المستوى على هذا المنوال.

وبناءً على إمكانية زيادة القدرة الاستيعابية لقبول الطلبة من خلال توفر المساحات الفارغة وإنشاء بعض البنايات الأساسية اللازمة، فقد تقرّر قبول الطلبة الجامعيين من غير طلبة العلوم الدينية (بشكل حر)، انطلاقاً من الإيمان بالتأثير الإيجابي البنّاء للتعاطي بين الجامعيين من طلاب العلوم الدينية ومن غير طلبة العلوم الدينية على المسيرة العلمية والتعليمية، وعلى هذا الأساس، فقد قبلت الجامعة ابتداءً من العام الدراسي ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ (٨٢ ـ ١٣٨٣هـ. ش) ولحدّ الآن عدداً من الطلبة بشكل حر، وعلى نفقتهم الخاصّة في كل عام، بالإضافة إلى الطلبة الدارسين على نفقة الجامعة، وتمكّنت ـ من خلال هذا المنهج ـ أن تقدّم خدمات علمية واضحة للأوساط العلمية في البلاد، خلال الفترة القصيرة من

عمرها؛ حيث يندر أن تجد مؤسسة إسلامية للدّراسات والأبحاث في نطاق العلوم الإنسانية تخلو من حضور وتواجد الشخصيات العلمية الذين تمّ إعدادهم في هذه الجامعة، كما أنّ اسم جامعة المفيد أصبح اسماً معروفاً له قيمته الخاصة في أوساط التعليم العالي في البلاد، وأوساط الأساتذة البارزين في الاختصاصات المستحدثة.

٢ـ مرحلة الدراسات التكميلية (الماجستير والدكتوراه)

تمكّنت الجامعة ـ وخلال فترة زمنية قصيرة ـ من توفير الظروف الواجب توفرها، لغرض الحصول على الترخيصات اللازمة للبدء بفتح مرحلة دراسة الماجستير من لدن اللجنة العليا للدراسات التابعة لوزارة العلوم، انطلاقاً من نجاحها الواضح في نطاق إعداد طلبة الجامعة في مرحلة دراسة البكالوريوس طبقاً لضوابط ومواصفات وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا. وفي هذا السياق، بدأت الجامعة نشاطها ـ ولأوّل مرة ـ في العام الدراسي (١٩٩٥ ـ ١٩٩٦م) (١٣٧٤ ـ ١٣٧٥هـ . ش) بقبول مجموعة من الطلاب للحصول على شهادة الماجستير في اختصاصي العلوم الاقتصادية والحقوق الدولية، وقد تعزّزت هذه المسيرة بحيث إنّ الجامعة تقبل اليوم الطلبة الدارسين في عشرة اختصاصات علمية في هذا النوع من الدراسات، ولم تقتصر نتائج هذه الجهود والمساعي على إعداد المحققين والباحثين في الاختصاصات المختلفة فقط، بل امتدّت لتشمل الحصول على الموافقة على دراسة مرحلة الدكتوراه في اختصاصي: العلوم الاقتصادية والحقوق الخاصّة، وكلّنا أمل أن تتواصل هذه المسيرة المتصاعدة من الناحيتين الكمية والكيفية.

وقد بلغ عدد الطلبة الدارسين في الجامعة ١٤٩٨ طالباً (من البنين والبنات) للمراحل الدراسية الثلاث، وهي البكالوريوس والماجستير والدكتوراه، خلال العام الدراسي (٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧م) . منهم ١٢٣٦ طالباً و ٢٦٢ طالبة.

قبول الطلاب

١ـ قبول الطلبة الإيرانيين

١/١ـ مرحلة البكالوريوس

تعلن الجامعة موافقتها على قبول الطالب الإيراني للدراسة على شهادة البكالوريوس بإحدى الطريقتين أدناه:

١/١/١ـ إجراء الاختبار التخصصي (خاص بطلاب الحوزات العلمية)

ويشترط في الطالب المقبول بهذه الطريقة أن يكون من ضمن الطلبة الدارسين في الحوزات العلمية، ممن يمتلكون شهادة المرحلة الحوزوية الأولى على الأقلّ، ويُجرى هذا الاختبار عادةً في الشهر الثاني من السنة الإيرانية من كل عام (الموافق من ٢١/٤ ـ ٢١/٥ من السنة الميلادية)، وبإشراف دائرة تقييم التعليم في البلاد، وفي أربع اختصاصات، وهي الاقتصاد النظري والحقوق والفلسفة والعلوم السياسية. وبعد إجراء الاختبار ترسل الأجوبة إلى دائرة التقييم لغرض التصحيح وإعلان النتائج، ويتمّ إبلاغ الجامعة عادةً بأسماء المؤهلين من الناحية العلمية في كل اختصاص من قبل هذه الدائرة وبشكل يفوق عدّة مرات القدرة الاستيعابية للجامعة، وتقوم الجامعة بقبول عددٍ من الطلبة بعد إجراء المقابلة العلمية مع الذين أُرسلت أسماؤهم عن طريق الدائرة، بما ينسجم مع الأهداف التي تتوخاها الجامعة من قبول الطلبة الدارسين على نفقتها، وبعد إتمام عملية القبول وتسجيل الأسماء فإنّ الجامعة تواصل إشرافها ومتابعتها طيلة فترة الدراسة لأُمورهم الدراسية من حيث الدروس الحوزوية أو الدروس الجامعية. وبداية الفصل الدراسي لهذه الاختصاصات هو نفس التأريخ المُقرّ من قبل التعليم العالي للبلاد بالضبط.

١/١/٢ـ عن طريق الاختبار العام

تقبل الجامعة سنوياً عدداً من الطلاب من طلبة العلوم الدينية ومن غيرهم، عن طريق الاختبار التأهيلي العام، وبأُسلوب مركزي (أي القبول الحر للطلبة وعلى نفقتهم الخاصّة)، وشبه المركزي (أي القبول على نفقة الجامعة وبعددٍ محدد). ويبدأ هؤلاء الأفراد بمواصلة تعليمهم بعد دخولهم الجامعة شأنهم في ذلك شأن بقية الطلبة المقبولين في سائر الجامعات الأُخر، بإشراف ومتابعة الهيئة التعليمية في الجامعة وأقسامها الدراسيّة، وبناءً على أساس المناهج المقرّرة من قبل وزارة العلوم. والنفقات التي يدفعها الطلبة غير

المكفولين (أي على نفقتهم) تكون طبقاً لضوابط وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا، والتي يتم تحديدها والإعلان عنها عن طريق دليل الاختبار السنوي، ويتم إدراج جميع المعلومات ذات العلاقة في هذا الدليل.

١/٢ ـ دراسة الماجستير

يتمّ قبول الطلبة على دراسة الماجستير بطريقتين:

الأُولى: عن طريق الاختبار التخصّصي (في اختصاص معارف القرآن).

والثانية: عن طريق الاختبار العام (لسائر الاختصاصات والدراسات) وبالأساليب المبيَّنة أدناه، علماً بأنّ دراسة المقبولين تكون متشابهة تماماً مع دراسة سائر الجامعات الحكومية الرسمية في البلاد، وعلى أساس المناهج المعلن عنها والمقررة من قبل وزارة العلوم.

١/٢/١. الاختبار التخصّصي (خاص بدراسة معارف القرآن)

فيما يتعلق بدراسة معارف القرآن لمرحلة الماجستير، فقد صدرت الموافقة على إجراء الاختبار التخصّصي في هذا الاختصاص (والمشتمل على الاختبار التحريري بإشراف دائرة التقييم والمقابلة العلمية)، بعد المباحثات التي أجرتها رئاسة الجامعة مع المسؤولين ذوي العلاقة في وزارة العلوم. انطلاقاً من نظرة الجامعة ورؤيتها الخاصّة تجاه هذا الاختصاص، آخذة بنظر الاعتبار أهمية الرؤية الجديدة للخريجين من طلبة العلوم الدينية في هذا المجال العلمي. حيث إنّ الجامعة تقبل سنوياً عدداً من الطلاب من بين طلبة الحوزات العلمية من الذين أكملوا المرحلة الحوزوية العاشرة على الأقل، وعلى نفقتها الخاصّة، ضمن الحصة المقرّرة تحت إشراف دائرة التقييم، وعلى أساس الضوابط العلمية القياسية.

١/٢/٢. عن طريق الاختبار العام (بشكل مركزي للمتقدمين على نفقتهم الخاصة)

بإمكان الطلبة المتقدمين للقبول مواصلة دراستهم التكميلية في الاختصاص الذي يرغبون فيه، من خلال اختيارهم أحد الاختصاصات الدراسية لجامعة المفيد، وحصولهم على الدرجة المطلوبة عن طريق الاشتراك في الاختبار التمهيدي للقبول في الدراسات العليا، الذي يُجرى كل عام من قبل دائرة تقييم التعليم في البلاد. وقد تمّ توضيح النفقات

الشهرية والمعلومات المتعلقة بالدورة كافةً، وشروط القبول في دليل اختبار الدراسات العليا، الذي يتمّ طبعه وتوزيعه سنوياً من قبل دائرة تقييم التعليم في البلاد.

١/٢/٣. عن طريق الاختبار العام (بشكل شبه مركزي للطلبة المتقدمين للاستفادة من نفقة جامعة المفيد)

يشترط في الطلبة الراغبين بالاستفادة من الزمالات التي تمنحها جامعة المفيد للدراسة على شهادة الماجستير على نفقة الجامعة أن يكونوا قد أكملوا الصف الحوزويّ العاشر، وحصلوا على شهادة البكالوريوس (الليسانس)، أو حصلوا على شهادة المرحلة الحوزويّة الثانية، وعليهم الاشتراك في الاختبار اللازم للقبول في الدراسات العليا، وفي الاختصاص الذي يرغبون فيه، والذي يقام من قبل دائرة تقييم التعليم في البلاد. وبعد أن يحصل هؤلاء الأفراد على المعدل المطلوب للقبول يتم إرسال أسمائهم إلى الجامعة بعددٍ يفوق عدّة مرات القدرة الاستيعابية للجامعة، حيث يتم قبول العدد المطلوب بعد الاشتراك في الاختبار التحريري في الفقه والأُصول والمقابلة العلمية التي تجرى من قبل الجامعة، وفي حالة الحصول على المعدل المطلوب وامتلاك المؤهلات والشروط المحدّدة من قبل الجامعة لمنح الزمالة الدراسية، يتم انخراطهم في الدراسة بصفة طالب يدرس على نفقة جامعة المفيد في الاختصاص الذي يرغب أن يختصّ فيه. وتدرج التوضيحات اللازمة كافةً سنوياً في دليل الاختبار وفي المرفقات الملحقة به.

١/٣. مرحلة الدكتوراه

يتم قبول الطلبة على دراسة الدكتوراه في كل دورة وكل اختصاص، على أساس الموافقة الصادرة من قبل وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا، وعن طريق الاختبارات التخصّصية لكل مادة، والتي تشمل نوعين من الاختبارات: تحريري بنسبة ٧٠٪ من الدرجة، وشفهي بنسبة ٣٠٪ من الدرجة، ويتم إعلان المعلومات الكاملة وشروط التسجيل على هذه الدراسة، عن طريق إعلانات تسجيل الأسماء أثناء فتح كلّ دورة عادةً.

٢ـ قبول الطلاب الأجانب

بناءً على ما جاء في النظام الداخلي للجامعة والمُقَر من قبل اللجنة العليا للثورة الثقافية، فإنّ الأهداف العلمية للجامعة تمتدّ إلى ما وراء الحدود الجغرافية، ولم تقتصر

على نطاق دولة إيران فقط، ومن هنا فإنّ قبول الطلبة غير الإيرانيين بهدف إعداد الطاقات والكفاءات النوعية في ميدان التدريس والتحقيق للعمل خارج البلاد، كان أيضاً ضمن دائرة اهتمامات مؤسس الجامعة ومسؤوليها، منذ الأيام الأُولى لمزاولة النشاط العلمي فيها، وبناءً على ذلك، فقد حظي التخطيط بهدف الوصول إلى تحقيق الأهداف المرسومة في هذا المجال باهتمامهم ومتابعتهم، واستناداً لما جاء في بعض الإحصاءات، فإنّ جامعة المفيد حظيت بنسبة مئوية واضحة في قبول الطلبة الأجانب مقارنة مع سائر الجامعات التي تقبل الطلبة غير الإيرانيين، كما أنّ هذه المسألة لم تكن خافية على أنظار المسؤولين عن هذا الأمر في وزارة العلوم؛ بحيث إنّ اسم هذه الجامعة ورد في بعض الأفلام التي تمّ إعدادها من قبل مديرية شؤون الطلبة غير الإيرانيين الموقرة التابعة لوزارة العلوم، ضمن مجموعة جامعات البلاد المهمة والناشطة في مجال قبول الطلبة الأجانب.

٢/١ ـ الزمالات (للطلبة غير الإيرانيين الراغبين بالاستفادة من الزمالة الدراسية الممنوحة من قبل حكومة الجمهورية الإسلامية في إيران)

بإمكان هذه الفئة من المتقدمين مراجعة وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا بشكل مباشر، أو الاتّصال بهذه الوزارة عن طريق السفارات الإيرانية في الخارج، لرفع أسمائهم عن طريق وزارة العلوم، إلى الجامعة المعنية للدراسة فيها على الاختصاص الذي يرغبون فيه، في حالة توفر الشروط المطلوبة للقبول والدراسة فيهم على نفقة الجامعة. ومن المعروف أنّ النفقات الدراسية لهؤلاء سيتم تأمينها من قبل وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا.

٢/٢ ـ القبول الحر (للطلبة غير الإيرانيين الراغبين بالدراسة على نفقتهم الخاصة)

بإمكان المتقدمين للدراسة في هذه الجامعة في أحد الاختصاصات الراغبين فيها، القبول في جامعة المفيد بعد ملء استمارة طلب القبول وإجراء المقابلة الشخصية المباشرة للحصول على موافقة الجامعة وفقاً لضوابط ومقررات وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا. ويتم تحديد النفقات الشهرية للدورة في المراحل والاختصاصات المختلفة سنوياً من قبل الجامعة، ويُبلّغ بها المتقدمون في حينه.

المتخرجون

أكملت الدفعة الأولى من طلب البكالوريوس فرع الاقتصاد النظري جامعة المفيد، مرحلة البكالوريوس في عام ١٩٩٤م (١٣٧٣ هـ. ش)، وتواصلت هذه المسيرة على مدى السنوات السابقة، وقدّمت الجامعة لحدّ الآن عدداً كبيراً من الخريجين في الاختصاصات المختلفة للعمل في الأوساط العلمية في البلاد. وفي دراسة الماجستير كذلك. فقد نال فرع العلوم الاقتصادية قصب السبق في تخريج الدفعة الأُولى من طلبة الماجستير، ويتخرج سنوياً عددٌ كبير من الطلبة وفي مختلف الاختصاصات، حيث إنّ عدداً واضحاً من هؤلاء الأفراد يعملون الآن في الجامعات والمؤسسات التعليمية والبحثية للبلاد، ويزاولون نشاطهم في شؤون التدريس والأبحاث وابتكار العلوم، كأعضاء هيئة تدريسية ومحققين، كما يعملون على إشاعة حركة البرمجة في نطاق العلوم الدينية والعلوم الإنسانية.

معاونية الأبحاث والدراسات

جامعة المفيد هي جامعة تُعنى بالأبحاث، حيث إنّ تأسيسها جاء بهدف الجمع والتوفيق بين العلوم والتصورات الحوزويّة والجامعية، والأبحاث وإنتاج المعرفة في العلوم الإنسانية. وقد بدأت جامعة المفيد نشاطاتها في مجال الأبحاث والدراسات في شهر آذار عام ٢٠٠٦ (فروردين عام ١٣٧٥ هـ. ش) تحت عنوان مكتب التخطيط وشؤون الأبحاث، ثم استمرت هذه الأنشطة بإدارة معاونية الأبحاث ابتداءً من تاريخ ١٩٩٧/٣/٢١ الموافق لـ (١/١/١٣٧٦ هـ. ش)، وتمكّنت خلال هذه الفترة من تحقيق نجاحات باهرة وقيّمة، من خلال وضع السياسات والبرامج والتطوير الهادف لرفع مستوى الطاقات العلمية للأبحاث، والاستعانة بالطاقات والكفاءات العلمية ذات الخبرة والدراية في نطاق الحوزة والجامعة في تنفيذ وإجراء الأُمور المبيّنة أدناه بدقّة وكفاءة:

❖ الإنجازات والاكتشافات العلمية، بتنفيذ المشاريع العلمية، من قبل أعضاء الهيئة العلمية والباحثين في الجامعة، وكذلك استقطاب ودعم المشاريع العلمية المنفذة من قبل الباحثين الآخرين.

❖ نشر واستعراض الإنجازات العلمية في إطار الكتب والمقالات، وإصدار المجلة العلمية ـ التحقيقية الموسومة باسم «نامه مفيد» أي (رسالة المفيد) في مجالات الاقتصاد والحقوق والفلسفة.

❖ استقطاب أعضاء الهيئة العلمية للأبحاث والباحثين، وتخصيص نشاطاتهم العلمية التحقيقية بكتابة المقالات العلمية، وتنفيذ المشاريع العلمية وترجمة النصوص المتخصّصة والنافعة.

❖ تطوير وتوسيع هيكل الأبحاث في الجامعة، وتأسيس ثلاثة مراكز للدراسات والأبحاث، بعناوين مركز دراسات حقوق الإنسان، ومركز الدراسات الاقتصادية، ومركز دراسات القرآن.

❖ توسيع وتوطيد أشكال التعاون، وتنفيذ المشاريع المشتركة للأبحاث مع المراكز العلمية والتحقيقية الداخلية.

❖ إقامة العلاقات العلمية التحقيقية مع الجامعة والمراكز العلمية والتحقيقية خارج البلاد.

❖ التخطيط وإقامة الندوات والملتقيات العلمية والاجتماعات النقدية ومناقشة الكتب وإلقاء المحاضرات بحضور الأساتذة المحليين والأجانب.

❖ إقامة الورش العلمية والتعليمية للباحثين والطلبة الجامعيين.

❖ التخطيط وإقامة الندوات العلمية المحلية والدولية.

❖ تنظيم شؤون الطلبة في مجال الأبحاث، وإصدار المجلة العلمية ـ الجامعية تحت عنوان (الباحثون) وإقامة الورش لمناهج البحث والتحقيق، ودعم الرسائل العلمية والندوات الجامعية.

التوجهات الموجودة لدى الطاقات العلمية لهذه الجامعة بهدف الأبحاث والدراسات تتمحور حول المواضيع التالية:

الاقتصاد الإيراني، الاقتصاد الإسلامي/ الحقوق: جميع الاختصاصات، وتشمل الحقوق الخاصة، حقوق الجزاء، الحقوق الدولية، الحقوق العامة، حقوق الإنسان/ الفقه وأُسس الحقوق الإسلامية/ العلوم السياسية، وتشمل قضايا إيران، العلاقات الدولية، النظريات السياسية، الفقه السياسي/ فلسفة الغرب، والفلسفة الإسلامية والكلام/ العلوم القرآنية ومعارف القرآن.

وقد أنجزت هذه المعاونية لحدّ الآن ٤٣ مشروعاً علمياً بحثياً، وهناك ٥٨ مشروعاً علمياً تحت التنفيذ أيضاً.

وفيما يلي بعض أهمّ المشاريع العلمية المنجزة من قبل أعضاء الهيئة العلمية والباحثين في هذه الجامعة.

❖ الخطة المتكاملة لمناقشة القانون الحقوقي والقضائي الشامل للمرأة.

❖ لمحة عن الفقه والحقوق الإسلامية/ بطلب من: الكلية الإسلامية في لندن.

❖ التأمين الاجتماعي في إيران، بالاعتماد على المصادر المالية للإسلام، بطلب من مؤسسة التأمين الاجتماعي.

❖ رؤية الإسلام تجاه أنشطة سوق البورصة للعملات الصعبة/ بطلب من: وزارة الاقتصاد والمالية.

❖ مستوى الاستهلاك في الإسلام/ بطلب من: وزارة الاقتصاد والمالية.

❖ دراسة مجالات نشاط التعاونيات في محافظة قم في إطار خطة التنمية/ بطلب من: دائرة التعاون العامّة، محافظة قم.

❖ تأثيرات التنمية الصناعية على العمالة التقليدية / بطلب من: هيئة الإدارة والتخطيط.

❖ موسوعة اقتصاد البضائع والخدمات الدينية في البلاد / بطلب من: مكتب الإعلام الإسلامي.

❖ موسوعة الخمس / بطلب من: جامعة المفيد.

❖ موسوعة الزكاة / بطلب من: جامعة المفيد.

❖ دراسة قانون التأمين للشخص الثالث، طبيعة الآراء الصادرة من قبل المحاكم/ بطلب من: مركز دراسات التأمين.

❖ الدولة الحديثة في إيران / بطلب من: جامعة المفيد.

❖ المذاهب في العلوم السياسية/ بطلب من: جامعة المفيد.

❖ الأُسس الدينية لسلطة الشعب/ بطلب من: جامعة المفيد.

❖ تاريخ تطوّر الدولة في الإسلام/ بطلب من: جامعة المفيد.

❖ لغز الاستقراء الجديد/ بطلب من: جامعة المفيد.

❖ التاريخ النقدي للفلسفة اليونانية/ بطلب من: جامعة المفيد.

وتتمتع الجامعة في الوقت الحاضر بقدرات وطاقات جيدة للتعاون العلمي وتنفيذ المشاريع والأبحاث العلمية انطلاقاً من امتلاكها لـ ٤٠ عضواً في الهيئة العلمية (من التدريسيين والباحثين) والذين لديهم بشكل عام شهادات حوزويّة متقدّمة وخبرات عالية جديرة بالتقدير في مجال الدراسات والأبحاث، وكذلك ١٥ باحثاً في اختصاصات الاقتصاد، والحقوق، والعلوم السياسية والفلسفة، كما تمّ تعزيز هذه القدرات والإمكانيات وتطويرها بشكل واضح من خلال استحداث وتوسيع مراكز الدراسات والأبحاث وزيادة عدد أعضاء الهيئة العلمية للأبحاث والباحثين.

الأقسام الأساسية لمعاونية الأبحاث على النحو التالي:

مكتب شؤون الأبحاث

يتصدى هذا المكتب لمسؤولية التخطيط والإشراف على شؤون الأبحاث وتقديم الخدمات اللازمة للأبحاث، ومن أهمّ الواجبات التي يضطلع بها هذا المكتب عبارة عن:

١ ـ التخطيط للأبحاث وترسيم السياسات والمنهج البحثي للجامعة.

٢ ـ السعي في سبيل تهيئة وتطوير التجهيزات والإمكانيات اللازمة للأبحاث.

٣ ـ تنظيم العقود العلمية للأبحاث مع المحققين والباحثين.

٤ ـ الإشراف على الدراسات والأبحاث التي هي في طور التنفيذ.

٥ ـ متابعة وتنظيم خزينة الجامعة ونفقات الأبحاث.

مجالات الأبحاث لمرحلة البكالوريوس

يقوم خبراء الأبحاث بأداء الواجبات المدرجة أدناه في نطاق مراحل بكالوريوس الاقتصاد، وبكالوريوس الحقوق، بكالوريوس العلوم السياسية وبكالوريوس الفلسفة، تحت إشراف معاون شؤون الأبحاث ومدير مكتب شؤون الأبحاث:

١ ـ التعرّف على زملائهم الباحثين واستقطابهم.

٢ ـ تثبيت الأولويات في مجال الأبحاث والإعداد لتنفيذ مشاريع الأبحاث.

٣ ـ إقامة الندوات والمحاضرات والملتقيات العلمية، واجتماعات نقد الكتب.

٤ ـ دراسة مشاريع الأبحاث ومتابعتها لحين المصادقة عليها وتنفيذها.

٥ ـ تقديم الاستشارات العلمية للجامعيين والمحققين وتطوير التعاون العلمي والأبحاث.

خبير الأبحاث الجامعية

يقوم خبير الأبحاث والدراسات الجامعية بتنفيذ واجباته المدرجة أدناه وبشكل فعّال، تحت إشراف المعاون ومدير شؤون الأبحاث، بهدف تطوير وترسيخ منهج التحقيق والبحث بين الطلبة الجامعيين في مختلف المراحل الدراسية والتوفيق بين البحث والدراسة:

١ ـ دعم الدراسات والأبحاث الجامعية والرسائل العلمية.

٢ ـ إقامة الورش العلمية والتحقيقية والمؤتمرات العلمية الجامعية.

٣ ـ تشكيل وتفعيل المؤسسات الفكرية والاتحادات العلمية الجامعية.

٥ ـ وضع البرامج والخطط بهدف الاستفادة من الطاقات والقابليات العلمية للطلبة الجامعيين وتطويرها.

دائرة النشر

تنشط دائرة النشر بصفتها إحدى الأقسام التابعة لمعاونية الأبحاث، بهدف تحقيق الأهداف التالية:

❖ توسيع المستوى النوعي والكمّي لأنشطة جامعة المفيد في مجال الأبحاث والدراسات، والمساعدة في تطوير المستوى العلمي للجامعات والحوزات العلمية.

❖ نشر وإصدار المنجزات العلمية وإيصال المعلومة بشأن مستجدات التحقيق والأبحاث في مجال العلوم الإنسانية والمعارف الإسلامية، من خلال الكتب والمجلات والبرامجيات.

وقد صدرت عن الجامعة لحدّ الآن الإصدارات التالية:

قائمة الكتب المطبوعة في دار النشر التابعة لجامعة المفيد

ت	اسم الكتاب	المؤلف	المترجم
١	فقه القضاء - طبعة ٢٠٠٢	آية الله العظمى الموسوي الأردبيلي	
٢	فقه المضاربة - طبعة ٢٠٠٠	آية الله العظمى الموسوي الأردبيلي	
٣	فقه القصاص - طبعة ٢٠٠٠	آية الله العظمى الموسوي الأردبيلي	
٤	مجموعة مقالات حول حقوق الإنسان - ط ٢٠٠٥	المقالات المقدمة في ندوة جامعة المفيد لحقوق الإنسان / نيسان ٢٠٠١ (أرديبهشت ١٣٨٠ هـ ش)	
٥	الأُسس النظرية لحقوق الإنسان - ط ٢٠٠٥	المقالات المقدمة في ندوة جامعة المفيد لحقوق الإنسان / نيسان ٢٠٠٣	
٦	تاريخ التحولات في الفكر الاقتصادي - ط ٢٠٠٤	الدكتور يد الله دادكر مع مقدمة من الدكتور السيد محمد حسين تمدن جهرامي	
٧	ملاحظات حول الوسائل المالية في الإسلام - ط٢٠٠٣	باول اس. ميلز. جان. آر برسلي	الدكتور دادكر، والسيد إسحاق العلوي
٨	اقتصاد القطاع العام	الدكتور يد الله دادكر	
٩	دروس في الاقتصاد الإسلامي - ط ٢٠٠٥	مجموعة من خريجي جامعة المفيد	
١٠	الإسلام والتنمية الاقتصادية - ط ٢٠٠٤	محمد عمر جبرا	الدكتور محمد نقي نظر بور
١١	عرفان الذهن الوعي - ط ٢٠٠٥	روبرت كي بي - فورمن	السيد عطاء أنزلي
١٢	رسالة الكشف - ط ٢٠٠٤	هنري آي اليسون	الدكتور مهدي ذاكري
١٣	مدخل في المنطق - ط ٢٠٠٤	كراهام بريست	الدكتور أمير ديواني
١٤	ذات الفلسفة - ط ٢٠٠٤	ويلهلم ويلتاي	حسن رحماني

١٥	ويتكنشتاين رؤية دينية ـ ط ٢٠٠٤	نورمن ملكم	محمد هادي طلعتي
١٦	هل إنّ هناك إلهاً ـ ط ٢٠٠٢	رتشارد سوين برن	محمد جاودان
١٧	لغز الاستقراء الجديد ـ ط ٢٠٠٢	رضا كندمي نصر آبادي	
١٨	حقيقت توقع الأُسطورة ـ ط ٢٠٠١	نلسن كودمن	رضا كندمي نصر آبادي
١٩	الفكر السياسي العربي في المرحلة المعاصرة ـ ط ٢٠٠٥	أنور عبدالملك	السيد أحمد موثقي
٢٠	رفيق الثورة ـ خطب صلاة الجمعة لسماحة آية الله الموسوي الأردبيلي ـ ط ٢٠٠٦	السيد محمد باقر النجفي الكازروني	
٢١	فقه الحدود والتعزيرات ـ ط ٢٠٠٦	آية الله العظمى الموسوي الأردبيلي	
٢٢	التاريخ النقدي للفلسفة اليونانية ـ ط ٢٠٠٦	والترترنس استيس	الدكتور يوسف شاقول
٢٣	فلسفة منطق الربط ـ ط ٢٠٠٦	استيون ريد	أسد الله فلاحي
٢٤	دراسة قواعد العلوم السياسية ـ ط ٢٠٠٦	الدكتور السيد صادق حقيقت	
٢٥	تاريخ التطوّر في الدولة الإسلامية ـ ط ٢٠٠٧	الدكتور فيرحي	
٢٦	الإسلام السياسي في إيران ـ ط ٢٠٠٧	الدكتور حسيني زاده	
٢٧	الدولة الحديثة في إيران ـ ط ٢٠٠٧	الدكتور أفضلي	
٢٨	النظريات الاقتصادية والاجتماعية لأبي ذر	الدكتور محمد رضا يوسفي	

ملاحظة: جميع الكتب غير مترجمة إلى العربية، وقد ترجمنا العناوين لزيادة الفائدة.

مراكز الدراسات والأبحاث

١ـ مركز دراسات حقوق الإنسان

تم تأسيس مركز دراسات حقوق الإنسان في أواخر شهر نيسان وأوائل شهر مايس/أيار من عام ٢٠٠٣م (أرديبهشت ١٣٨٢هـ . ش)، على إثر إقامة الملتقى الدولي الثالث لحقوق الإنسان في جامعة المفيد، بهدف تنسيق الجهود والإشراف المركزي على نشاطات الجامعة كافة في مجال الأبحاث والدراسات والتدريس في هذا النطاق.

ومن أهداف هذا المركز: «البحث في مجال حقوق الإنسان مع التأكيد على الأبحاث النظرية ونصف المتخصّصة»، و «الدراسة المقارنة للأديان والحضارات في مجال حقوق الإنسان».

تقع مسؤولية رسم السياسات العلمية الإستراتيجية للمركز على عاتق اللجنة الاستشارية العلمية، وهي تمارس نشاطاتها في ثلاثة أقسام:

١ـ مديرية الملتقيات والمؤتمرات العلمية التي تضطلع بمسؤولية التخطيط وإقامة الملتقيات والاجتماعات العلمية المحلّية والدولية. وبين يدي المديرية الآن مشروع إقامة الملتقى الدولي الرابع لحقوق الإنسان في إطار البرنامج الوطني بتطوير حقوق الإنسان والوصول إلى أفضل مستوى من العدالة.

٢ـ مديرية الأبحاث والنشر المسؤولة عن تنظيم وتنفيذ مشاريع الأبحاث في المجالات المتعلّقة بحقوق الإنسان. وكذلك تقييم مشاريع الأبحاث المتعلّقة بالمركز، والتعاقد مع الباحثين والإشراف على مشاريع البحوث المصادق عليها، تقع مسؤوليتها على عاتق مدير البحوث والنشر.

إنّ التعاون والتنسيق مع الجامعات والمؤسسات العلمية والبحثية التي تتعاطى مع المواضيع النظرية لحقوق الإنسان، وبعض أنشطة الأُمم المتحدة أيضاً، والمشاركة في «البرنامج الوطني لتطوير حقوق الإنسان والوصول إلى أفضل قدر من العدالة»، وإقامة اللجان البحثية المختلفة، تشكّل جانباً من نشاطات هذا القسم.

كما أنّ إصدار عددين من مجلة «حقوق الإنسان» المتخصّصة التي تركز على

المواضيع الأساسية لحقوق الإنسان، وإصدار مجموعة مقالات مؤتمرات حقوق الإنسان للسنتين الماضيتين (كل منها صدرت في جزئين وباللغتين الفارسية والإنجليزية)، والتخطيط والإعداد لعدّة كتب من ضمنها كتاب «حقوق الأطفال في الإسلام»، كل ذلك يمثّل جانباً من نشاطات قسم البحوث والنشر في هذا المركز.

٣ ـ مديرية التعليم المعنية بتنظيم وإقامة الدورات الرسمية للدراسات العليا والدورات غير الرسمية القصيرة المدة واللجان التعليمية، فإنّ هذه المديرية تقوم الآن بمتابعة وتنظيم الشؤون الدراسية المتعلّقة بدورتين لطلبة الجامعة لدراسة الماجستير في مجال حقوق الإنسان.

٢ـ مركز الدراسات الاقتصادية

مركز الدراسات الاقتصادية لجامعة المفيد. هو أحد الدوائر التابعة لمعاونية الأبحاث في جامعة المفيد، والتي تنشط بمهامّها ضمن إطار قوانين، وتعليمات وسياسات الجامعة، ورسالة المركز هي في إطار المادة الأُولى للنظام الداخلي للجامعة.

وتتلخص أهداف المركز في المحاور التالية:

١ ـ البحث في المجالات الأساسية بما ينسجم ورؤية الشريعة.

٢ ـ إعداد المحققين والباحثين الكفوئين.

٣ ـ إعادة النظر بالنصوص الدينية بهدف الإجابة عن المسائل الفكرية الحديثة للعالم المعاصر.

٤ ـ تبيين وتحليل وتقديم الطرق والحلول المناسبة، بهدف المساعدة في حلّ مشاكل المجتمع الديني.

ويتابع المركز تطبيق الأهداف المذكورة أعلاه بالأساليب والطرق المبيّنة أدناه:

١ ـ تنفيذ مشاريع الأبحاث الأساسية، والتنموية والفاعلة فيما يتعلق بالاقتصاد.

٢ ـ إقامة الورش والدورات التعليمية المختصرة (مع منح الشهادات).

٣ ـ إقامة الندوات، وتشكيل اللجان الدورية بالتعاون مع المراكز العلمية التحقيقية

والأساتذة المحليين والأجانب.

٤ ـ إيفاد الهيئة العلمية والمحققين للمشاركة في المؤتمرات العلمية والتحقيقية واللجان التعليمية.

٥ ـ تحديد الأولويات واقتراح تقديم الدعم للأبحاث الجامعية (المقالات والرسائل العلمية).

٦ ـ إصدار النشرات المتخصّصة والعامة، وتوفير المعلومة العلمية وما توصلت إليه الأبحاث العلمية.

٧ ـ تقديم طلبات إصدار الكتب إلى دار النشر في الجامعة وسائر المراكز الأُخر.

٨ ـ إقامة العلاقات والتعاون مع مراكز الأبحاث والمؤسسات المرتبطة بها في داخل البلاد وخارجها.

٣ـ مركز دراسات القرآن

تم تأسيس هذا المركز في عام ٢٠٠٤م (١٣٨٣ هـ. ش) كثالث مركز للدراسات والأبحاث في جامعة المفيد، وفي نفس تلك السنة بدأ قسم تعليم معارف القرآن نشاطه بفتح دورة لدراسة الماجستير في هذا القسم.

٣/١) نوع النشاطات

ينشط مركز دراسات القرآن في مجالات التحقيق، والأبحاث، والتدريس ودراسة علوم القرآن ومعارفه.

٣/٢) قسم تعليم معارف القرآن

بدأ قسم معارف القرآن في جامعة المفيد بمزاولة نشاطه ابتداءً من عام ٢٠٠٤م (١٣٨٣ هـ. ش) بدراسة مرحلة الماجستير.

ويُقبل في دراسة مرحلة الماجستير لمعارف القرآن طلاب المستوى الثاني للحوزة فما فوق، ويطّلع الطلبة في هذه الدورة على مواضيع أكثر عمقاً وسعة لغرض إكمال معلوماتهم السابقة.

وقد تمّ تنظيم دروس الماجستير لمعارف القرآن في ٢٨ حصة دراسية أساسية و ١٨ حصة أولية. كما يجب على هؤلاء الطلبة كتابة رسالة علمية بما يعادل ٤ فصول في نهاية الدراسة، والدفاع عنها بنجاح للحصول على شهادة الماجستير بصورة رسمية. ويدرس حالياً ٣٠ طالباً في العام الدراسي الثالث للحصول على شهادة الماجستير.

مجلة رسالة المفيد

حصلت مجلّة رسالة المفيد على الدرجة العلمية ـ التحقيقية بناءً على ما جاء في كتاب وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا (لجنة دراسة الإصدارات العلمية في البلاد) المرقم ١٣٧٣/٢٩١٠/ ٣ بتاريخ ١٣٧٩/١١/٣ هـ. ش الموافق لـ ٢٠٠٠/١/٢٤ ميلادي.

إنّ أحد الهواجس الفكرية للمفكرين وعلماء الإسلام منذ البداية وحتى الوقت الحاضر، كان وما يزال يتمثل بالإجابة عن ما يحتاجه المجتمع استناداً إلى الشريعة الإسلامية في الميادين الاقتصادية والحقوقية والفلسفية والسياسية وغيرها. وفي السياق ذاته أقدمت جامعة المفيد منذ ربيع عام ٢٠٠٥م (١٣٧٤ هـ. ش) على إصدار مجلة تُعنى بنشر آراء وعقائد العلماء والباحثين في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية. ومما لا شك فيه فإنّ العديد من المراكز العلمية ـ التحقيقية، قد قامت بنشاطات واضحة في هذه المجالات لحدّ الآن، وإلى جانب ذلك فإنّ الجامعة تستمد مشاربها من تعاليم الفكر الديني، والمنهج العقلائي الحر والعلمي لغرض الوصول إلى تحقيق هذا الهدف الكبير.

وقد صدر لحدّ الآن ٥٦ عدداً من هذه المجلة العلمية الرصينة وبشكل فصلي.

المكتبة ومركز الوثائق

تمتلك مكتبة ومركز وثائق جامعة المفيد أكثر من ٢٢٢٠٠٠ وثيقة مكتبية، والتي تشمل ٧٥٠٠٠ كتابٍ باللغتين الفارسية والعربية. و ٦٤٠٠٠ كتابٍ باللغة اللاتينية، و١١٥٠ عنوان نشرة دورية في ٧٥٠٠٠ نسخة، ومئات الرسائل العلمية وآلاف الأشرطة الصوتية والتصويرية وأقراص الـ CD .

مصادر هذه المكتبة موضوعة في متناول المراجعين باستخدام أُسلوب العرض المدرّج وعلى شكل أقفاص مفتوحة. وقد تمّ وضع دواليب فولوكلورية محلّية في هذه المكتبة ومحطات لأجهزة الكمبيوتر في زوايا المكتبة تجعل مسألة الحصول على المعلومات المتعلّقة بالكتب ومواقع المعلومات والمصادر الإلكترونية أمراً ممكناً وميسوراً.

والمواضيع الأساسية لمصادر المكتبة هي عبارة عن العلوم الإنسانية وما يلحق بها وخاصة فيما يتعلق بالأديان، الإسلام، القرآن والعلوم القرآنية، الاقتصاد، الاقتصاد الإسلامي، الحقوق، حقوق الإنسان، الفلسفة، الفلسفة الإسلامية والعلوم السياسية.

والمترددون على هذه المكتبة بشكل عام من الفئات الجامعية وطلبة العلوم الدينية، شروط عضوية الأفراد ومستوى الخدمات المقدّمة لهم تحددها لائحة النظام الداخلي بخصوص كيفية الاستفادة من خدمات مكتبة ومركز وثائق الجامعة. والحدّ الأقصى لمدة عضوية الأفراد سنة واحدة وبالإمكان تمديدها عدّة مرات.

وتعير هذه المكتبة الكتب لطلبة البكالوريوس في جامعة المفيد بمعدل ٣ كتب في كل مرة، ولطلبة الماجستير في الجامعة لغاية ٥ كتب ولمدة أُسبوعين كأمانة لديهم. ويرتفع هذا العدد بالنسبة لطلبة الدكتوراه إلى سبعة مجلدات حيث بإمكانهم الاحتفاظ بها لمدة ١٢٠ يوماً. كما أنّ مدة الأمانة بالنسبة لطلبة الماجستير الذين حصلوا على الرسالة الدراسية قابلة للتمديد لغاية شهر واحد. كما أُنيطت بهذه المكتبة مسؤولية إعداد وإعارة الوثائق للأقسام التعليمية والأبحاث ودوائر الجامعة، حسب ضوابط لائحة النظام الداخلي الخاصّة بها. وتتم عملية إدارة وتحويل إعارة الوثائق في المكتبة بشكل نصف آلي، حيث يتم استخدام الكمبيوتر والبرامجيات المرتبطة بها (إعارة برامجيات سيمرغ(*))، ومن المؤمل استخدام نظام RFID (radio Rrequency ldenfification) في المستقبل القريب. ويوفر هذا النظام قدراً من الإمكانيات والتسهيلات في نظام الإعارة والأمانات، ومعرفة ما هو موجود في أقفاص الكتب والسيطرة على خروج الوثائق من المكتبة.

أوقات الدوام الرسمي في المكتبة من الساعة ٧:٣٠ صباحاً إلى ١٩:٣٠ مساءً.

الشؤون الطلابية والثقافية

تم فصل مكتب شؤون الطلبة والأُمور الثقافية عن معاونية التعليم منذ أواسط العام الدراسي ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥م (١٣٨٣ـ١٣٨٤هـ . ش)، وأخذ يمارس نشاطه في المجالات المبيّنة أدناه كمكتب مستقل بذاته.

❖ إقامة المعسكرات العلمية ـ الثقافية ليوم واحد، أو لعدة أيام.

❖ إقامة المسابقات الرياضية (كأس الشهيد مطهري ـ كأس رمضان) وإقامة الدورات الرياضية في مختلف المجالات الرياضية.

❖ إقامة مسابقات حفظ وتلاوة القرآن، ومسابقات قراءة الكتب.

❖ إقامة الملتقيات الطلابية والثقافية (من قبيل: ذكرى الثالث من خرداد(*)، ويوم الطالب، وذكرى شهداء السابع من شهر تير(**).

❖ إقامة معرض الكتاب، والصور، والبوستر في مختلف المناسبات.

❖ إقامة مراسيم احتفالات زواج الطلبة الجامعيين.

❖ إقامة احتفاليات تكريم الجامعيين الأوائل، والخريجين، والمقبولين الجدد، والمقبولين للدراسة على شهادة الماجستير.

❖ إقامة الندوات الثقافية (من قبيل: أُمسية شعرية، أُمسية في رحاب القرآن، أسئلة وأجوبة مع المسؤولين في الجامعة).

❖ التمهيد والإشراف على المؤسسات والإصدارات الجامعية.

❖ التخطيط والإعداد للشؤون الدينية والثقافية في الأقسام الداخلية للطلبة.

❖ تشكيل دائرة استشارية طبية ونفسية للطلبة الجامعيين.

❖ تنظيم الأُمور الترفيهية (إسكان الطلبة، التغذية، استنساخ الملازم، التأمين، القرض الطلابي، الراتب والزواج، وظائف الطلبة ... وغيرها).

❖ إدارة شؤون اللجان (اللجنة الانضباطية، لجنة القروض، لجنة الشؤون المالية، لجنة الموارد الخاصة).

❖ شؤون الطلبة الأجانب، والشهداء والمضحّين.

مركز الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات

بدأ هذا المركز بتقديم خدمات الحاسوب في عام ١٩٩٦م (١٣٧٥ هـ. ش) انطلاقاً من حاجة الجامعة وما زال ينشط الآن في المجالات التالية:

- ❖ تطوير وصيانة الشبكة الداخلية (قاعات الدراسة والوحدات الإدارية).
- ❖ توفير إمكانية الاستفادة من الانترنيت بسعة الخط cmbps في القسمين الإداري والجامعي على شكل Dial up والشبكة الداخلية.
- ❖ إمكانية الاستفادة من مصادر الشبكة، وكذلك الخدمات المقدمة في محطة الكمبيوتر، مثل (برنت واسكنر ورايت) في القسمين الإدراي والجامعي.
- ❖ توفير إمكانية الاستفادة من بنوك المعلومات Offline مثل الجداول و Online.
- ❖ تنظيم مواقع الجامعة والمحافظة عليها ومنها:

الموقع الأخباري للجامعة http://www.mafidu.ac.ir

مركز دراسات حقوق الإنسان http://www.chrs.mofidu.ac.ir

مركز الحاسوب

http://www.computer.mofidu.ac.ir

- ❖ إقامة الدورات التعليمية ICDL لأعضاء الهيئة العلمية والموظفين.
- ❖ تطبيق النظام الإداري الآلي تحت الويب.
- ❖ إعداد وتوفير أجزاء ومواد الكمبيوتر والبرامجيات التي تحتاجها الجامعة.

المؤتمرات

- ❖ المؤتمر الدولي للإمام موسى الصدر.
- ❖ المؤتمر الدولي الأوّل لحقوق الإنسان تحت شعار: «حقوق الإنسان وحوار الحضارات».
- ❖ المؤتمر الدولي الثاني لحقوق الإنسان تحت شعار: «الأُسس النظرية لحقوق الإنسان».
- ❖ المؤتمر الدولي الثالث لحقوق الإنسان تحت شعار: «الأجناس، الاختلافات

وحقوق الإنسان».

- ❖ المؤتمر الدولي الرابع لحقوق الإنسان تحت شعار: «حقوق الإنسان والدين».
- ❖ المؤتمر الدولي للآراء الاقتصادية للشهيد آية الله محمد باقر الصدر.
- ❖ مؤتمر الدولي لاختيار أفضل كتاب حول حقوق الإنسان في الإسلام.
- ❖ مؤتمر دراسة احتياجات ومعرقلات الأبحاث.
- ❖ المؤتمر العلمي ـ التحقيقي للطلبة الجامعيين والخريجين لجامعة المفيد.
- ❖ مؤتمر أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر وانعكاساتها.
- ❖ مؤتمر الحكومة وجهودها النظرية.
- ❖ المؤتمر الجامعي حول الأخلاق.
- ❖ المؤتمر الجامعي حول العدالة.

المرافق الأخرى

١ـ التشجير والحدائق

على الرغم من الصعوبات الموجودة في إقامة التشجير والمناطق الخضراء بسبب الصفة الصحراوية للمنطقة، إلاّ أنه تم زرع أكثر من ٤٦ هكتاراً من المناطق الخضراء في جامعة المفيد. وتسبب هذا الأمر في أن تتحول هذه الجامعة إلى أجمل الأماكن في مدينة قم المقدسة، كما أنّ سعة هذه المناطق المزروعة وجمالها الفريد هيأ الأجواء للطلبة.

٢ـ المطعم [سلف سير فس]

ويحتوي على صالة طعام مجهّزة بكافة الإمكانيات، حيث يقوم بتقديم خدماته بمعدل وجبتي طعام حار للطلبة الجامعيين في القسم الداخلي والجامعة، مع وجبة طعام واحدة للعاملين في الجامعة.

٣ـ المصلى

وقد تمّ تخصيص أفضل وأوسع البنايات في الجامعة بهدف إقامة صلاة الجماعة والمناسبات الدينية، وتقام حالياً صلاتا الظهر والعصر جماعةً وبشكل منتظم.

الهوامش

(*) اسم طائر أُسطوري يدعى بالعربية العنقاء.

(*) ذكرى تحرير مدينة خرمشهر من احتلال القوات العراقية في ٢٤/٥/١٩٨٢م.

(**) ذكرى استشهاد السيد الدكتور بهشتي و ٧٢ من رفاقه بتفجير مقرّ الحزب الجمهوري الإسلامي في ٢٨/٦/١٩٨١م.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك : ....

العنوان الكامل : ....

الهاتف : .... فاكس : ....

مدة الاشتراك : ....ابتداءً من : ....

المبلغ : .... عدد النسخ : ....

نقداً إلى : .... شيك مصرفي : ....

التاريخ : .... التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٢/٥ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

th4 YEAR – NO. 13-14 , Winter & Spring 1429 - 2008

Editor-in-chief :

Haidar Hobballah

Responsible Director :

Ali Baqer AL-mousa

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net